اشاعت نمبر: ۱۸۱

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سال دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب النکاح

مرتب:

مفتی اسحاق بن عثمان سنجالی

متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

اشاعت نمبر: ۱۸۱

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سال دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب النکاح

مرتب:

مفتی اسحاق بن عثمان سنجالی

متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی: مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

◆ کتاب کا نام: المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی (کتاب النکاح)

◆ مرتبین: مفتی اسحاق بن عثمان سنجالی

متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

◆ حسب ایماء وارشاد: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

(بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)

◆ زیرنگرانی: مفتی فرید احمد کاوی، مدرس جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

◆ سن اشاعت: جمادی الاولی ۱۴۴۴ھ مطابق دسمبر، ۲۰۲۲

◆ اشاعت نمبر: ۱۸۱

◆ ناشر: جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR

AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.

GUJARAT. INDIA. 392150

TEL : 02644-220786

jamiahjambusar@gmail.com

فہرست عناوین

عرض ناشر

ابن عابدین اور علامہ شامی سے مشہور شیخ محمد امین بن عمر رحمہ اللہ؛ کو علماء و فقہاء کے درمیان 'محقق' کا لقب دیا جاتا ہے، ان کے القاب میں یہ سب سے زیادہ مشہور اور علمی اعتبار سے حقیقت کی ترجمانی کرنے والا لقب ہے۔

محقق کسے کہتے ہیں؟ یہ لفظ 'حق' سے ماخوذ ہے، اور حق واقع سے مطابقت و موافقت کو کہتے ہیں۔ پس محقِّق وہ شخص ہوا: جو 'حق' کی تعیین کرنے والا ہو۔ حقَّقَ الرجلُ إذا قال هذا الشيء هو الحق كقولك صدَّق ۔ یعنی محقق وہ شخص ہے جو شخص اپنی ذہانت، فطانت، فہم، فراست اور قوتِ غور وفکر کے ذریعہ اشیاء اور معانی کی ایسی وضاحت کرے جو واقع کے مطابق ہو اور باطل کی ملابست سے پاک ہو۔

امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ:

أما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل آية على أسرار عجيبة، و دقائق لطيفة، فإنه يكون اعتقاده في عظمة القرآن أكمل.

یہ تفسیر کے اعتبار سے 'محقق' کی تعریف ہوئی، اس سے دیگر علوم وفنون کے محقق کی تعریف بھی سمجھی جاسکتی ہے۔

فقہِ حنفی کے باب میں علامہ شامی میں یہ شانِ تحقیق بدرجہ اتم موجود تھی، اور حاشیہ رد المحتار کے مطالعہ ہی سے یہ بات سمجھی جاسکتی ہے۔ یہاں فقط ایک نمونہ پیش کیا جاتا ہے:

چہرے کی حد بیان کرتے ہوئے فقہاء نے 'مابين شحمتي الأذنين' کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔ اس پر کلام کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ غور کرنے کی بات ہے کہ فقہاء نے مابین الاذنین کہنے کے بجائے شحمتین کا ذکر کیوں فرمایا؟ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ شحمتین رخسار کے اس حصے سے متصل ہوتے ہیں جسے عذار (کنپٹی) کہتے ہیں اور اس کا دھونا واجب ہے، اس سے کسی کو شبہ ہو سکتا ہے کہ شحمتین کا دھونا بھی ضروری ہو؛ پس چہرے کی حدود میں ان کا خصوصی ذکر اس شبہ کو دفع کرنے کے لیے ہے۔ (منهجية الإفتاء، ابن عابدين أنموذجاً، ص:۱۱۹)

علامہ شامی کی اس شانِ تحقیق کا حقیقی مظہر ان کی کتاب حاشیۂ ردالمحتار ہے۔

فقہی تحقیق کا اعلیٰ نمونہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس کتاب کی دوسری خوبی یہ ہے کہ مختلف اقوال میں ترجیح؛ مفتی بہ قول کی تعیین؛ متون، شروح، فتاوی میں ترتیب اور افتاء (فتوی نویسی) کے اصول و آداب کا عملی نمونہ ہے۔ اپنی مشہور کتاب 'شرح عقود رسم المفتی' میں فقہِ حنفی کی تحقیق و تنقیح کے جو اصول انہوں نے بیان کیے ہیں؛ ان کا مکمل اجراء اور انطباق اس ضخیم کتاب میں دیکھا اور سمجھا جا سکتا ہے۔

مذکورہ دونوں وجہوں سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ طلبۂ افتاء کی تدریب میں یہ کتاب کتنی اہم ہوگی؟

چنانچہ جب 'تدریب الافتاء' کے طلبہ کے سندی مقالے کا عنوان طے کرنے میں گذشتہ سال 'مطالب شامی' کی رائے پیش ہوئی تو یہی رائے سب سے بہتر قرار پائی اور حلِ مطالب کو ہی عنوان متعین کر دیا گیا۔ گذشتہ سال تکمیلِ افتاء کرنے والے چار افراد نے جس قدر 'مطالب' حل کیے تھے، امسال کے تکمیل کرنے والے ۹ طلبہ کو اس کے

آگے کے ابواب اور مطالب تقسیم کیے گیے۔ ہمارے سامنے موجود یہ حصہ کتاب النکاح کے مطالب پر مشتمل ہے، اور عزیز مکرم مفتی اسحاق بن عثمان سنجالی سلمہ کی کاوش ہے۔

یہ ناکارہ عزیز موصوف کو مبارک باد دیتے ہوئے نصیحت کرتا ہے کہ آئندہ بھی اس طرح تحقیق و تالیف کا سلسلہ باقی رکھے اور دعا کرتا ہے کہ اللہ رب العزت انہیں ایسے مزید علمی کاموں کی توفیق سے نوازے۔ آمین۔

اس موقع پر تمام علماء و طلبہ کرام سے عموماً، اور 'ردالمحتار' سے مزاولت رکھنے والے حضرات یعنی قابل احترام بزرگ اربابِ افتاء سے خصوصی درخواست ہے کہ ضرورت نہ ہونے کے باوجود محض ہماری رہ نمائی اور اصلاح کے مقصد سے بھی اس کتاب پر ضرور نظر فرمائیں۔ اصلاح سے مطلع فرمائیں اور اگر کچھ خوبی نظر آئے تو طلبہ کرام کو حوصلہ افزائی سے نوازیں۔ والسلام۔

مفتی احمد دیولوی، خادم، جامعہ ہذا۔

تقریظ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نحمده ونصلی علی رسوله الکریم

تیرہویں صدی ہجری کے محققین فقہائے حنفیہ میں ایک نمایاں نام محمد امین بن عمر بن عبد العزیز (۱۱۹۸-۱۲۵۲ھ) کا ہے، جو علامہ ابن عابدین شامیؒ یا علامہ شامیؒ سے مشہور اور متعارف ہیں، موصوف صاحبِ تصانیف کثیرہ ہیں۔ فقہ حنفی کے اہم متون میں سے ایک "تنویر الابصار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن عبد اللہ المعروف بالتمرتاشی، ۹۳۹-۱۰۰۴ھ) کی شہرۂ آفاق شرح "الدر المختار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن علی المعروف بالحصکفی، ۱۰۲۵-۱۰۸۸ھ) پر تحریر کیا گیا آپ کا لاجواب اور بے مثال حاشیہ بلکہ عمدہ کتاب "رد المحتار علی الدر المختار" آپ کی حیات جاویدانی کا سبب ہے، جس کی عظمت نام سے ہی معلوم ہو جاتی ہے، یعنی حیران و پریشان اور شک و تردد میں مبتلا ایک طالب علم کو منتخب اور چنے ہوئے موتی کی طرف لوٹانا۔

مشہور شامی فقیہ شیخ عبد الفتاح ابوغدہؒ تحریر فرماتے ہیں:

فقہاءِ احناف کی کتبِ فتاوی میں قول راجح کی مراجعت کے لئے "رد المحتار" مصدر کی حیثیت رکھتی ہے، اور فقہاءِ احناف کی کتبِ فتاوی و کتبِ ترجیح میں جامع ترین کتاب ہے، نیز متقدمین فقہاءِ احناف کے منتشر اقوال کی تحقیق کے لئے چھلنی کے مانند ہے، یہاں تک کہ جو فتویٰ "رد المحتار" کی مراجعت کے بغیر دیا جائے بالعموم وہ بے وزن سمجھا جاتا ہے۔

هذا الكتاب (رد المحتار) هو أجمع كتاب فى الفقه الحنفى من كتب الفتوى

والترجیح،...ویعتبر لدی علماء المذهب 'منخل المذهب فیما علیه الفتوی' ولا یکاد یعول علی فتوی فی الفقه الحنفی دون الرجوع الی هذا الکتاب.(تراجم ستة من فقهاء العالم الإسلامی فی القرن الرابع عشر وآثارهم الفقهیة:۸٦)

اسی طرح مشہور فقیہ علامہ وھبہ زحیلیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ ابن عابدین شامی جو شام کے بڑے فقیہ سمجھے جاتے تھے،آپ کی کتاب ”ردالمحتار“ ترجیحاتِ اقوال فقہاءِ احناف وتحقیقات میں حرفِ آخر ہے۔

تعتبر حاشیة ابن عابدین (۱۲۵۲ھ) علامة الشام وهی 'رد المحتار علی الدر المختار' خاتمة التحقیقات و الترجیحات فی المذهب الحنفی (فقه الاسلامی وادلته: ۱/۲۹)

علامہ شامیؒ دیگر فقہائے حنفیہ سے متأخر ہیں،اس لئے مذکورالصدر کتاب میں بارہ صدیوں کے فقہائے امت کی محنت و تدقیقات کا نچوڑ آ گیا ہے،نیز علامہ موصوف کی احتیاط پسند اور تحقیق آشنا طبیعت نے کسی بھی عبارت کو نقل کرنے سے قبل اصل کتاب کی مراجعت کا التزام فرما کر کتاب کو مستند اور قابل اعتماد بنانے کی سعی فرمائی ہے؛تاکہ ناقل اول کے قول یا فہم سے کسی غلطی کے درآنے کا احتمال وامکان ختم ہوجائے،ورنہ بسا اوقات ناقل اول کی غلطی نقل درنقل ہوتی چلی جاتی ہے،جیسا کہ خود علامہ شامیؒ نے شرح عقود میں اس بات کو کئی مثالوں سے واضح فرمایا ہے،نیز فقہاءِ متقدمین کے اقوال میں ترجیحِ راجح،تطبیق بین الروایات اور اطلاق کی تقیید سے علامہ محققؒ نے اپنی کاوش کو ایسا وزن دار اور مرجع بنادیا کہ ایک مفتی یا طالبِ افتاء اس سے بے نیاز نہیں ہوسکتا؛اس کو چھوڑ کر دوسری کتب سے فتویٰ دینے میں وسیع مطالعہ اور کثیر مراجعت کے باوجود ترجیح،تطبیق یا تقییدِ مطلق میں خطاء کا احتمال باقی رہ جاتا ہے۔فجزاه اللہ خیراً۔

ان سب کے باوجود موصوف محققؒ کے حزم اور احتیاط پسند طبیعت نے انہیں افراط وتفریط سے پاک رکھا، چنانچہ حضرت مولانا مفتی شفیع صاحبؒ رقم فرماتے ہیں:

علامہ ابن عابدین شامیؒ انتہائی کثیر المطالعہ ہونے کے باوجود اس قدر تقویٰ شعار اور محتاط بزرگ ہیں کہ عام طور سے اپنی ذمہ داری پر کوئی مسئلہ بیان نہیں کرتے ، بلکہ جہاں تک ممکن ہوتا ہے اپنے سے پہلے کی کتابوں میں سے کسی نہ کسی کے حوالے سے بیان فرماتے ہیں، اگر ان اقوال میں بظاہر تعارض ہوتو ان کو رفع کرنے کے لئے بھی حتی الامکان کسی دوسرے فقیہ کے قول کا سہارا لیتے ہیں اور جب تک بالکل مجبوری نہ ہوجائے خود اپنی رائے ظاہر نہیں فرماتے ،اور جہاں ظاہر فرماتے ہیں وہاں بالعموم آخر میں " تامل" یا " تدبر" کہہ کر خود بری ہوجاتے ہیں اور ذمہ داری پڑھنے والے پر ڈال دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات الجھے ہوئے مسائل میں ہم جیسے لوگوں کو ان کی کتاب سے مکمل شفا نہیں ہوتی۔

لیکن یہ طریقہ "ردالمحتار" میں رہا ہے، مگر چوں کہ علامہ شامیؒ نے "البحر الرائق" کا حاشیہ "منحۃ الخالق" اور "تنقیح الحامدیہ" بعد میں لکھا ہے، اس لئے ان کتابوں میں مسائل زیادہ منقح انداز میں آئے ہیں، جنہیں پڑھ کر فیصلہ کن بات معلوم ہوجاتی ہے۔ (ماہنامہ البلاغ، اشاعت خصوصی، مفتی اعظم نمبر: ۴۲۰، ۴۲۱)

ردالمحتار کی ایک بڑی خصوصیت اس کے مطالب ہیں، علامہ موصوف نے کسی بھی باب کی اہم بحث اور مسائل کو "مطلب فی کذا" کے عنوان سے مستقلاً علاحدہ طور پر ذکر فرمایا ہے، جس میں آپ نے اہم مسائل ، نادر تحقیقات اور متعلقہ مسئلہ کے مختلف گوشوں کو اجاگر فرمایا ہے، چوں کہ بالعموم مطالب میں مذکور مسائل اہم ہونے

کے ساتھ دقیق بھی ہوتے ہیں، جس کے سبب بسا اوقات طلبۂ عزیز؛ بل کہ نو آموز مفتیان کرام کو بھی ان کو سمجھنے میں دقت اور پریشانی لاحق ہو جاتی ہے، بنا بریں ضرورت تھی کہ "رد المحتار" میں مطالب کے عنوان کے تحت مذکور احکام و مسائل کو وضاحت کے ساتھ آسان اور عام فہم زبان میں مستقل طور پر ترتیب دیا جائے۔

چنانچہ سب سے پہلے سن ۱۴۴۲ھ کے طلبہ سے برادر مکرم جناب مولانا مفتی فرید صاحب کاوی زید مجدہ کے زیرِ اشراف و نگرانی اس کام کا آغاز کرایا گیا، مفتی صاحب ماشاء اللہ بہت ہی محنتی، عرق ریز اور تحقیقی مزاج کے حامل ہیں، اس لئے ان کے زیر نگرانی لکھے جانے والے یہ مقالات اہل علم و افتاء کی نظر میں وقیع اور قیمتی سوغات ثابت ہوئے اور علماء و مفتیان کرام کی طرف سے جامعہ کے ارباب انتظام سے اس کی تکمیل کی درخواست کی گئی، اور یوں یہ تسلسل برقرار رکھا گیا۔

ہمارے یہاں جامعہ، جمبوسر میں جب سے شعبۂ تدریب الافتاء شروع ہوا ہے، تب سے یہ معمول رہا ہے کہ تدریب الافتاء سال دوم کے طلبہ کے لئے سندی مقالہ لکھنا لازم قرار دیا ہے، جس کے نتیجہ میں مختلف موضوعات پر بہت عمدہ اور مفید تحقیقی مقالات بلکہ کتابیں منظر عام پر آکر علماء اور طلبہ سے دادِ تحسین حاصل کر چکی ہیں۔

آپ کے ہاتھوں میں موجود کتاب بھی اسی سلسلۃ الذھب کی ایک کڑی ہے جسے عزیزم مولوی مفتی اسحاق سنجالی سلمہ نے تحریر کیا ہے۔

یہ کام چوں کہ جواں سال اور میدان تحریر میں قدم رکھنے والے نو آموز فضلاء کا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ زبان و بیان ایک منجھے قلم کا رسا شستہ نہ ہو، پر یہ نقش اول

بھی طلبۂ افتاء اور علماء کرام اور مفتیان عظام کے لئے قیمتی سرمایہ ہے۔

میں اس موقع پر برادرم مفتی فرید صاحب کی عرق ریزی پر جذبات تشکر و امتنان کے ساتھ مبارک باد پیش کرتا ہوں، اور عزیزی القدر مولوی مفتی اسحاق سلمہ کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالی ان کی اس کاوش کو قبول فرمائے، ہمت و حوصلہ کے ساتھ مزید محنت کرنے اور آگے بڑھنے کی توفیق و سعادت سے بہرہ ور فرمائے، دریائے علم و فقہ اور میدان قلم کو سر کرنے کے لئے ہمہ تن متوجہ ہونے کے لئے موفق بنائے، اور علم و عمل میں برکت عطا فرمائے۔آمین

کتبہ: العبد اسجد دیولاوی

خادم حدیث وفقہ، جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

تمہید

شب وروز کے گہرے فقہی مطالعہ کے بعد؛ اساتذہ ومشائخ کے سامنے ہدایہ، کنز، بحر، درمختار اور اس کے حواشی وغیرہ کتابوں کی مکرر وسہ کرر جامع خواندگی کے بعد؛ نصوصِ مذہب، تخریجاتِ مجتہد، اور ابحاثِ فقہاء سے واقفیت کے بعد؛ ایک ہزار سے زائد مآخذ ومراجع سے استفادہ اور ان میں مذکور مسائل ودلائل کی مراجعت ومقارنت کے بعد؛ اصولِ ترجیح، قواعدِ تخریج، طریقِ تطبیق پر کار بندرہ کر مرتب کیا ہوا؛ مذہبِ حنفی کی تدوینِ جدید کا نمونہ وپیمانہ کہا جانے والا ابن عابدینؒ کا یہ حاشیہ، کامل وشامل، جامع ومانع اور عمیق ودقیق ہی ہوگا؛ یہ بدیہی ویقینی حقیقت ہے۔

حق یہ ہے کہ مبادی ومقاصد، اصول وفروع، دلائل ومسائل، تطبیق وترجیح، تحقیق وتصحیح، وغیرہ وہ لوازمات واوصاف جو کسی کتاب کو متعلقہ فن کا مآخذ قرار دینے کے لیے ضروری ہیں، وہ تمام اس کتاب میں بدرجۂ اتم موجود ہیں، اور اسی لیے یہ کتاب زمانۂ تصنیف سے لے کر آج تک علماءِ احناف کے مابین فتوی وقضا کا واحد ایسا ماخذ ہے کہ اس ایک کتاب پر اکتفاء کرنا مفتی وقاضی کے لیے معیوب نہیں سمجھا جاتا؛ اور وہ بھی اس حال میں کہ تمام دیگر دبستانِ فقہ کی بہ نسبت فقہِ حنفی میں اقوال واختلاف کا تنوع اور سب سے بڑھ کر ہے۔

اس صورتِ حال میں یہ امر بھی بدیہی ہے کہ فنِّ منظم اور نصِّ مرتب کے اس مرقع میں مذکور تمام مسائل ومطالب بھی ہمہ جہتی جامعیت کے حامل ہوں گے، یعنی مسئلہ کے تمام گوشوں، دلیل کے تمام پہلو اور استخراجِ حکم کی تمام راہوں کا احاطہ کیا گیا

ہو گا۔

اس لیے یہ کہنا غلط نہیں کہ کتبِ احناف میں باعتبار قبول و تداول سب پر غالب، اخذ و استفادہ میں فائق تر اور اعتماد و استناد میں لائق ترین اس کتاب کی خصوصیات کا ادراک و احاطہ کرنا اور اوصاف و کمالات نیز دقائق و فوائد کو قیدِ شمار میں لاکر پھر سلسلۂ تحریر میں اس کو ضبط کرنا یقیناً مشکل کام ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب کے علمی تفوق اور معنوی عمق کے کناروں تک رسائی بہت مشکل ہے۔

کتاب کی حقیقت اور صفت کوئی اور کیا بیان کرتا ؟ علامہ شامیؒ نے خود ہی اعجابِ نفس سے مجتنب اور انعامِ رب کے معترف ہوکر کتاب کا تعارف کرواتے ہوئے جو کچھ بیان کیا ہے وہ پوری حد تک وافی اور شافی ہے۔

دینی و فقہی تصانیف کی دنیا میں ایسے چند ہی مصنف ہوں گے جنھوں نے علامہ شامیؒ کی طرح خود اعتمادی کے ساتھ اپنی کتاب کا تعریفی و تفصیلی تعارف کروایا ہو۔ عموماً مصنفین اپنی ناقص العلمی کا اظہار و اقرار کر کے سہو و تسامح سے عفو و تدارک کی درخواست کرتے نظر آتے ہیں، مگر اللہ تعالی نے جس بندے کو کسی خاص مقصد کے لیے پیدا کر کے خصوصی علم و ہنر سے نوازا ہو، اور بندہ بھی مرضیٔ مولی کا ادراک کر کے اس میں دل و جان سے نچھاور ہو گیا ہو؛ اسے حق ہے کہ کمالِ ذاتی کی نہ سہی، عطاءِ الٰہی کی منادی ضرور کر دے، تاکہ مرادِ حق اور مقصدِ رب سے لوگ واقف ہو جائیں۔

بہر حال! علامہ شامیؒ نے ابتداءِ کتاب میں جلد: ۱، ص: ۳-۵ پر اور جلد: ۱۲، ص: ۴۲۴، ۴۲۵؛ کتاب الحدود، باب قطع الطریق کے اخیر میں مآخذ و مصادر اور طریق تصنیف و تالیف نیز نفسِ کتاب کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس کا ماحصل اردو

میں نقل کرر ہا ہوں:

آفاقِ عالم میں نصف النہار کے سورج سے بھی بڑھ کر شہرت رکھنے والی اس کتاب (الدر المختار) پر لوگ ٹوٹے پڑ رہے تھے۔طویل وضخیم مجلدات جن سے عاری تھیں ایسے مصحح اور منقح مسائل پر مشتمل ہونے کی وجہ سے گویا یہی لوگوں کا سہارا تھا، اور یہ سنہری سوغات اس قابل تھی بھی؛ کیوں کہ انسانی فکر وخیال کا ترتیب دیا ہوا ایسا بے مثال کارنامہ آج تک نظر سے نہیں گذرا۔ مگر ہاں! یہ کتاب باوجود جامع ہونے کے اختصار کے سبب ایک چیستاں سی ہوگئی تھی، بنابریں مصنف کی حقیقی مراد تک رسائی کے لیے حاشیہ کی محتاج تھی۔

چوں کہ میں نے اس کتاب کی دشوار گذار وادیوں کی کٹھنائیوں پر جوشیلی جوانی کی رعنائیاں نچھاور کرکے کتاب کے اہم واکثر مخفی مطالب اور نامانوس مسائل کو اپنی فہم وفکر کی جال میں جکڑ کر قرطاس وقلم کے کھونٹے سے باندھ لیا تھا، اور الفاظ کے پردوں اور ترکیب کے خیموں میں پنہاں مانندِ حور وغلمان معانی کی نقاب کشائی میرے سامنے ہو چکی تھی؛ اور اس کتاب نے بھی شب وروز کی ہم نشینی اور داستاں سرائی کے طفیل اپنے اسرار ورموز مجھ پر کھول دیے تھے، اس لیے آخرش میں نے صفحاتِ کتاب کی لطیف تختیوں کے کناروں پر وہ کشیدہ کاری شروع کردی جو اس کتاب کو مزید تابندگی بخش دے۔

پھر انجامِ کار خوفِ ضیاع اور اندیشۂ ہلاک کے پیش نظر مختلف صفحات اور ٹکڑوں پر نوشتہ ان حواشی کو جمع کرکے سفرۂ علم وفن کے مصداق اس حاشیہ کو ترتیب دینے کا ارادہ کیا تو اپنے حواشی کے ساتھ میں نے اس کتاب (درمختار) کے دیگر محشیین مثلاً علامہ حلبی مداری اور علامہ طحطاوی وغیرہما کے حواشی کو بھی قدیم مآخذ میں

مصرح مسائل کو اصلی مصادر طرف منسوب کرتے ہوئے شاملِ کتاب کرلیا تا کہ حوالوں کا یہ سرمایہ کتاب کے پایۂ اعتبار کو مضبوط کردے۔اور اگر کہیں ان حضرات سے اختلاف کرنے کی نوبت آئی تو ان کے ادب واکرام کے پیش نظر صراحتاً اعتراض نہ کرتے ہوئے اپنی طرف سے مناسبِ مقام وضاحت کرکے 'فافہم' کے ذریعہ ان کے کلام کے خلافِ صواب،غیر احسن یا غیر اہم ہونے کی طرف اشارہ کردیا ہے۔

میں نے اپنی اس شرح اور حاشیہ میں کسی بھی کتاب سے مسائل وضوابط نقل کرنے میں اس بات کا خاص اہتمام کیا ہے کہ ان کے اصل مآخذ سے مراجعت کرلی جائے تا کہ اصل میں مذکور قیود وشرائط بھی ملحوظ رہے۔نیز میں نے اس حاشیہ میں اہم تفریعات ، بہ کثرت فوائد، وقائع ونوازل ، باعثِ اختلاف امور واسباب، پرمغز بحثیں،عمدہ نکات، پیچیدہ ودقیق مسائل کا حکم اوراجتہاد،مشکل مسائل کی عقدہ کشائی اورحیران کن واقعات (نوازل) کی وضاحت کوبھی شامل کرلیا ہے۔

ارباب حواشی کی طرف سے علامہ حصکفی پر کیے جانے والے ضعیف اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے احقاق حق اور دفع اوہام کے ذریعہ محقق شارح کی حمایت بھی میرا مقصد رہا ہے۔اوران سب میں اس بات کا خوب اہتمام کیا ہے کہ ہر جزئیہ باحوالہ بلکہ دلائل، شواہد، علل وغیرہ ؛ہر بات مع مصدر ومآخذ کے ذکر کروں اور جو بات میری فکرِ ناقص کا اختراع اور کوتاہ نظر کا نتیجہ ہواس کی بھی صراحت کردوں۔

اقوی اور مفتی بہ قول کی تعیین اورفتاوی اور شروح میں مطلق مذکور اقوال میں راجح اورمرجوح کی وضاحت کرنے کی بھی مقدور بھر سعی کی ہے۔اوراس کے لیے فتوی وتقوی کے علم بردار درج ذیل ائمۂ عظام کی تحریروں کو بنیاد بنایا ہے۔امام ابن

ہمام، ان کے دونوں شاگرد: علامہ قاسم قطلو بغا اور ابن امیر حاج، مصنف علامہ تمرتاشی، علامہ رملی، ابن نجیم، ابن شلبی، شیخ اسماعیل حائک۔ شیخ حانوتی السراج، وغیرہ۔

اور اب بابِ فقہ کا یہ یکتا و یگانہ اور حواشیٔ درمختار میں فائق و لائق تر حاشیہ اپنے شیدائی اور تمنائی کے سامنے نقاب کشائی کا منتظر ہے۔

یہ حاشیہ چوں کہ درمختار کے معانی و مطالب کے سمجھنے میں حیران و حیرت زدہ طلبہ کی رہنمائی کرتا ہے اس لیے میں نے اس کا نام 'ردالمحتار علی الدرالمختار' رکھا ہے۔

آخری بات یہ ہے کہ یہ سب اللہ کی مشیت و مرضی سے ہوا ہے، اور شنیدہ کے بود مانندِ دیدہ! یقین جانئے، اس حاشیہ کو دیکھنے اور سمجھنے والا اس کی ستائش کیے بغیرہ نہیں رہے گا۔

جمعت بتوفیق الإله مسائلاً -- رقاق الحواشی مثل دمع المتیم

وما ضر شمساً أشرقت فی علوها -- حجود حسودٍ وهو عن نورها عمی

توفیق ایزدی سے یہ مسائل میں نے جمع کیے ہیں، اور دقیق ولطیف حواشی تو گویا آبدیدۂ عاشق ہیں۔ اور بلند و بالا آسمان پر چمکنے والے سورج کو کسی کور چشم حاسد کا انکار کیا نقصان کرسکتا ہے؟ (ردالمحتار: ۱/ ۳-۵)

حمد و صلوۃ کے بعد!

دمشق، ملکِ شام میں مقیم، علومِ شرعیہ کا خوشہ چیں، محمد امین، ابن عابدین عرض پرداز ہے کہ صفر مظفر ۱۲۴۸ ہجری میں، اللہ تعالی کی عنایت و اعانت کے طفیل رد المحتار علی عل الدر المختار سے موسوم حاشیہ کے اس مبارک حصے کی تسوید سے فارغ ہوا۔

الحمد للہ یہ حاشیہ اسماً وفعلاً 'ردالمحتار علی الدر المختار' ہے۔ (یعنی صحیح حکمِ شرعی کی دریافت میں حیران و پریشان شخص کو اس کے مقصود تک رہ نمائی کرنے والا ہے۔) اس لیے کہ یہ حاشیہ مذہبِ حنفی کے اصول وفروع پر محیط ہے، تنقیحِ عبارات، توضیحِ اشارات، بیانِ معتمد، نقدو اعتراض اور جواب وتاویل کو شامل ہے، اس میں قدیم وجدید مشکل مسائل کی ایسی عقدہ کشائی ہے جو آج تک کسی نے پڑھی نہ سنی۔

یہ حاشیہ متقدمین کی نقول سے بھرپور، متاخرین کی کتب کا خلاصہ اور نوازل و حوادث سے متعلق فوائد عجیبہ پر مشتمل اور درج ذیل خصوصی رسائل، فتاوی وحواشی سے ماخوذ فوائد، عجائب، نکات اور مسائل سے آراستہ ہے۔

ابن نجیم کے چالیس رسائل، علامہ شرنبلالی کے ۶۰ رسائل، خاتمۃ الراسخین علامہ ملا علی قاریؒ کے متعدد رسائل، سیدی عبد الغنی نابلسیؒ کے رسائل، خاتمۃ المجتہدین علامہ قاسم کے رسائل، البحر الرائق، منح الغفار، الاشباہ والنظائر اور جامع الفصولین پر لکھے گئے علامہ نجم الدین خیر الدین رملی کے حواشی اور ان کے فتاوی: فتاوی خیریہ، علامہ ابن الشلبی (شہاب الدین ابو العباس احمد بن محمد) کے فتاوی، شیخ عبد الرحیم بن ابی اللطیف رحیمی کے فتاوی، شیخ اسماعیل بن علی المعروف بالحائک کے فتاوی: فتاوی اسماعیلیہ، فتاوی زینیہ، فتاوی تمرتاشیہ، فتاوی حامدیہ اور دیگر معتبر مفتیوں کے فتاوی؛ معتمد مشائخ کی تحریرات، اور اس بندۂ خدا (ابن عابدین) کی تحریرات: تنقیح الفتاوی الحامدیہ اور تقریباً تیس رسائل۔

علاوہ ان سب کے اس حاشیہ میں البحر الرائق، النہر الفائق، منح الغفار، الاشباہ والنظائر، درر الحکام نیز دیگر فتاوی، شروحات اور حواشی میں واقع تسامحات اور اغلاط کی نشان دہی بھی ہے۔

بحمد اللہ اس طرح یہ سنہری سوغات مذہبِ حنفی کا عمود و اعتماد اور مفتیوں و قاضیوں کا مقصود و استناد بن چکی ہے۔ اور صدق وعدل کا حامی، حسد و بغض سے خالی علم و عمل کا متوالا جو شخص بھی اس دریائے علم میں اپنے علم و فکر کے ساتھ شناوری کرے گا، وہ ضرور اس حقیقت کا اعتراف کرے گا۔

آپ کے سامنے یہ ایک ایسی کتاب ہے جس میں فکر و اجتہاد اجاگر کرنے کو میں نے پہروں پہروں اپنی پلکوں سے رت جگا کروایا ہے۔ اس میں فنونِ تحریر کی تخم ریزی کرتے ہوئے حلِ مشکلات کی نظریں و نظیریں کھول دی ہیں۔ علمی فوائد کے خزینوں اور یکتا نکات کی لڑیوں سے بھر دیا ہے۔ ہر طرف مفید تر مقاصد اور حسین تر مطالب بکھیرے ہیں، تعبیراتِ واضحہ کی مدد سے حجاباتِ مسائل دور کرتے ہوئے فکر و تاویل کی ایک بالکل نئی راہ لوگوں کے سامنے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بہر حال یگانۂ روزگار و یکتائے زمانہ یہ کتاب حمد و شکر کے سزاوار مولائے منعم کا انعام و عطیہ ہے۔ (ردالمحتار: ۱۲/ ۴۲۴، ۴۲۵)

سلسلۂ 'مطالبِ شامی':

سابقہ جلدوں میں یہ بات عرض کر چکا ہوں کہ علامہ شامیؒ نے اپنی اس کتاب (ردالمحتار) میں مصنفین کے متعارف طریقے کے مطابق ابواب و فصول کے عناوین لگا کر تقسیمِ مسائل کا اہتمام نہیں کیا ہے، بلکہ جزئیات کی تلاش کے لیے قاری کو صاحبِ درمختار کی تقسیم و ترتیب کے حوالے فرما کر؛ مخصوص مسائل اور ابحاث پر 'مطلب' کا عنوان لگانے کا زیادہ اہتمام فرمایا ہے، یہ 'مطالب' ایک طرح سے اس حاشیہ کا وصفِ خاص یا نشانِ امتیاز ہیں۔ خصوصاً جہاں علامہ شامیؒ کو علمی استدراک، مناقشہ، اجمال

کی تفصیل، کسی قول کی تصحیح وترجیح میں قدرے طویل کلام کی ضرورت پیش آئی، وہاں 'مطلب' کاعنوان لگایا ہے۔اور کچھ قلیل الفوائد مطالب کوچھوڑ کرتقریباً تمام مطالب انتہائی اہم مباحث پر مشتمل ہیں، یہی وجہ ہے کہ کتاب الوقف، کتاب الایمان، کتاب القضاء جیسے ابواب میں زمان ومکان کی ضرورت اورعموم وابتلاء کےتقاضے کے پیش نظر 'مطالب' زیادہ ہیں تو کتاب الزکاۃ اور کتاب الصوم میں بہت کم۔

اسی طرح کسی باب میں ضمناً جب دوسرے باب کے مسئلہ کی تحقیقی تفصیل یا خلاصہ ذکر کرتے ہیں تو اس کوضرور 'مطلب' کا عنوان دیتے ہیں، چنانچہ ایک ہی موضوع کے متعدد 'مطلب' کےعنوان مختلف مقامات پر لگائے ہیں اورضرورت کے مطابق تفصیل، خلاصہ یا حوالہ بھی ذکرکرتے جاتے ہیں۔

ردالمحتار کے ان مطالب میں زیرِ بحث مسئلہ اور اس میں ودیعت کردہ علامہ شامیؒ کی تحقیق وتفصیل اس بات کی متقاضی تھی کہ ان کا عصارہ کشید کیا جائے اورعلامہ شامیؒ کی باریک وعمیق نظر تک پہنچ کر تصحیح وترجیح کوواضح کیا جائے۔

چنانچہ یہ سوچ کر کہ اگر تدریب الافتاء کےطلبہ کےسندی مقالے کا یہی عنوان طے کردیا جائے تو ایک ساتھ بہت سارےفوائد حاصل ہو سکتے ہیں،-مثلاً: مسائل پرنظر، حلِ کتاب کی مشق، مراجعتِ کتب کا شوق، علامہ شامی کے طرزِ تحقیق کا ادراک، ردالمحتار سے استفادہ کا طریق، خاص کر مسئلۂ واحدہ میں تعدد اقوال اور اختلافِ ترجیح کی الجھن سے نکلنے کا طریقہ وتجربہ، وغیرہ؛-مشورہ کے بعد یہ عنوان آخر طے کردیا گیا۔اور تعلیمی مقصد کے پیشِ نظر انہیں اس بات کا پابند بنایا گیا کہ فقط ردالمحتار میں مذکورعلامہ شامی کی عبارت کا خلاصہ، ان کی تحقیق اور نتیجۂ بحث کواجاگرکیا جائے، اور مطلب میں مذکورمسئلہ سے متعلقہ دیگرامور وفروع اور دیگرحضراتِ فقہاء

کی تحقیق وآراء سے بلاضرورتِ شدیدہ تعرض نہ کیا جائے۔

تقریباً ایک ہزار سے زائد ایسے 'مطالب' کو حل کرنے کا سلسلہ گذشتہ سال یعنی ۱۴۴۲ھ سے شروع کیا گیا تھا، اسی کو آگے بڑھاتے ہوئے بقیہ ابواب کے مطالب امسال تکمیل کرنے والے طلبۂ افتاء کو سپرد کیے گئے۔

چنانچہ امسال تدریبِ افتاء کی تکمیل کرنے والے طلبہ: عزیزان مولوی انس بن افضل احمد آبادی، مولوی حفظ الرحمن بن محمد آچھودی اور مولوی فیصل بن خلیل اللہ احمد آبادی کو مابقیہ کتاب الصلاۃ، عزیزان مولوی عمر بن اقبال بڑودوی اور مولوی ندیم بن مولوی نعیم دیولوی کو کتاب الحج، عزیزم مولوی اسحاق بن عثمان سنجالی کو کتاب النکاح اور عزیزان مولوی سعد بن حافظ عبد الرؤف کھمباتی، مولوی عبید اللہ بن مولوی حسن مانگرولی اور مولوی عادل بن حافظ اسماعیل آچھودی کو کتاب الطلاق کے مطالب تا 'باب الظہار' سپرد کیے گئے۔

آپ حضرات کے ہاتھوں میں موجود یہ مجموعہ کتاب النکاح کے مطالب پر مشتمل ہے، اور عزیز مولوی اسحاق بن عثمان سلمہ سنجالی کی محنت کا ثمرہ ہے۔

الحمد للہ طلبہ کرام نے نفسِ مسئلہ اور اس کے متعلق اقوال وآراء اور ترجیح وتصحیح کو سمجھنے اور زبانِ تحریر سے ادا کرنے کی مقدور بھر سعی کی ہے۔ اور اس ناکارہ نے باوجود نااہلی کے اس کی مراجعت اور تصحیح کا فریضہ ادا کرنے کی ناتمام کوشش کی ہے۔

اور..... آخری بات یہ ہے کہ یہ ایک انسانی کاوش ہے، اس میں نقصان ونسیان اور سہو وخطا ہو جانا بہ تقاضائے بشریت یقینی امر ہے۔ اور بندے کی ادنیٰ فہم کے مطابق طلبہ عزیز نے - سال بھر کی دیگر تعلیمی ذمہ داریوں کی طرح اس ذمہ داری کو بھی بحسن وخوبی ادا کرتے ہوئے - ہر مطلب میں زیرِ بحث مسئلہ اور علامہ شامیؒ

کے مرام ومقصد کو سمجھنے اوران کی فکر ونظر کے خلاصہ تک رسائل حاصل کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔

اساتذہ کی نگرانی اور رہ نمائی کے باوجود؛ آخر یہ ایک طالب علمانہ کوشش ہے، اور درج بالا صورتِ حال میں عین ممکن ہے کہ کسی مسئلہ میں مرادِ مصنف سمجھنے میں بھی غلطی ہوگئی ہو۔کمال کا کوئی مدعی نہیں، خطا سے کوئی محفوظ نہیں اور اصلاح و مدد سے کوئی مستغنی نہیں، پس اگرایسی کوئی بات نظر آئے تو اصلاح کی عاجزانہ درخواست ہے۔

دعاہے کہ اللہ تعالی اس کوشش کو قبول فرمائے ،موصوف کے علمی وعملی مستقبل کو تابناک بنائے، آئندہ میں مزید علمی وعملی خدمات کی توفیق بخشے اور والدین اور مربیوں کی نیک دعاؤں کوان کے حق میں قبول فرمائے۔آمین۔

فریداحمد بن رشید کاوی ،مدرس جامعہ جمبوسر

۹/ جولائی، ۲۰۲۲ء مطابق ۹، ذی الحجہ، ۱۴۴۳ھ۔

مطالبِ شامی

کتاب النکاح

مرتب:

مفتی اسحاق بن عثمان سنجالی

متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیرِ نگرانی: مفتی فرید احمد کاوی

مدرس جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مطلب: كثيرا ما يتساهل في إطلاق المستحب على السنة

اکثر سنت پر مستحب کا اطلاق ہوتا ہے۔

'درمع التنویر' میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ جب غلبۂ شہوت ہوتو نکاح کرنا واجب ہے اور اگر اسے زنا میں مبتلا ہونے کا یقین ہے تو اب نکاح فرض ہو جائے گا؛ لیکن یہ فرض اور واجب اس وقت ہوگا جب کہ مہر اور نفقہ کی ادائیگی پر قادر ہو؛ پس اگر نفقہ اور مہر کی ادائیگی پر قادر نہیں ہے تو نکاح ترک کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر وطی، مہر اور نفقہ کی ادائیگی پر قدرت کے باوجود نکاح نہ کرے تو ترک نکاح کی وجہ سے گنہگار ہوگا، اور ایسی صورت میں اصح قول کے مطابق نکاح کرنا سنت مؤکدہ ہے۔

علامہ شامیؒ ''درمع التنویر'' میں مذکور سنت مؤکدہ کی تشریح کرتے ہوئے مطلب میں فرماتے ہیں کہ یہاں سنت سے مراد استحباب ہے اور اکثر سنت پر استحباب کا اطلاق ہوتا ہے، یہی بات علامہ شامیؒ نے 'کتاب الصلوۃ باب العدین' میں نوح آفندی کے حوالہ سے نقل کی ہے اور ہدایہ کے حوالہ سے ایک مثال بھی ذکر فرمائی ہے کہ صاحبِ ہدایہ نے عید کے دن غسل کرنے کو فیسن سے تعبیر کیا ہے اور یہاں سنت سے مراد استحباب ہے۔

نوٹ: اس مضمون کا ایک اور مطلب، مطالب شامی، کتاب الصلاۃ جلد دوم: ص: پر گذر چکا ہے۔

(ویکون واجبا عند التوقان) فإن تيقن الزنا إلا به فرض نهاية وهذا إن

ملك المهر والنفقة، وإلا فلا إثم بتركه بدائع(و) يكون (سنة) مؤكدة في الأصح فيأثم بتركه

مطلب:كثيرا مايتساهل في إطلاق المستحب على السنة.

(قوله: سنة مؤكدة في الأصح) وهو محمل القول بالاستحباب وكثيرا مايتساهل في إطلاق المستحب على السنة(٢١-٨)

قال نوح أفندي وحاصله تجويز إطلاق اسم المستحب على السنة وعكسه ولهذا أطلق في الهداية اسم المستحب على الغسل ثم قال فيسن فيه الغسل اهـ(١٠٥-٥)

مطلب: التزوج بإرسال كتاب

مکتوب کے ذریعہ نکاح کرنا

مطلب میں مذکور مسئلہ کی وضاحت سے پہلے تمہیدی طور پر دو اختلافی مسائل جان لینا مناسب ہوگا۔

(۱) صیغۂ نکاح ماضی، حال اور استقبال (بہ معنی امر) ہوسکتا ہے؛ البتہ بابِ نکاح میں صیغۂ امر کی حیثیت کیا ہے؟ اس کے متعلق درمع التنویر میں دوقول مذکور ہیں، ایک قول یہ ہے کہ صیغۂ امر جیسے کہ زَوِّجْنِي ایجاب نہیں بلکہ توکیل ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ باب نکاح میں صیغۂ امر ایجاب ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحبِ ہدایہ اور صاحبِ مجمع کا بھی یہی قول ہے اور 'فتح القدیر' میں اس کو محققین کا قول قرار دیا ہے جب کہ صاحب کنز، صاحب بحر، صاحبِ خلاصہ اور صاحبِ خانیہ نے دوسرا قول اختیار کیا ہے اور فتاوٰی خانیہ میں ہے کہ صیغۂ امر نکاح، طلاق، خلع، ہبہ اور کفالہ میں ایجاب کے لئے سمجھا جائے گا۔

(۲) دوسرے اختلافی مسئلہ کا تعلق کتاب القاضی إلی القاضی سے ہے جس کو

علامہ شامی نے فتح القدیر کے حوالہ سے اختلاف مع المثال نقل کیا ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی مرد مہر بند مکتوب گواہوں کے سامنے پیش کرے اور کہے کہ یہ فلاں عورت کی جانب میرا مکتوب ہے، اس پر گواہ بن جاؤ تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ جائز نہیں، یہاں تک کہ گواہ جان لیں کہ مکتوب کا مضمون کیا ہے؟ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جائز ہے۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس وقت ظاہر ہوگا جب یہ گواہ اس خط کو لے کر عورت کے پاس پہنچے اور عورت اس خط کو گواہوں کے سامنے پڑھ کر خط کے ایجاب کے جواب میں عقد قبول کرے اور اب عقد کے بعد شوہر مکتوب کا انکار کردے اور گواہوں نے گواہی دی کہ یہ اسی کا مکتوب ہے اور مکتوب میں موجود مضمون کی گواہی نہ دی تو امام صاحب کے یہاں نہ شہادت قبول ہوگی اور نہ نکاح کا فیصلہ کیا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شہادت بھی قبول ہوگی اور نکاح کا فیصلہ بھی کردیا جائے گا۔

درج بالا دو اختلافی مسائل ذکر کرنے کے بعد مطلب کی طرف رجوع کرتے ہیں:

علامہ شامیؒ صاحب فتح القدیر کے حوالہ سے مکتوب کے ذریعہ نکاح کے جواز کی حیثیت اور صورتِ جواز نقل فرماتے ہیں کہ کتابت سے نکاح اسی طرح منعقد ہوجاتا ہے جس طرح گفتگو اور خطاب سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔

جس کی شکل یہ ہے کہ مرد عورت کی طرف مکتوب کے ذریعہ نکاح کا پیغام بھیجتا ہے اور جب مکتوب عورت کے پاس پہنچ جاتا ہے تو وہ گواہوں کو بلا کر ان کے سامنے خط پڑھتی ہے اور کہتی ہے کہ میں نے اپنی ذات کو اس (صاحبِ مکتوب) کے

نکاح میں دیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

یا دوسری صورت یہ ہے کہ عورت مکتوب کے مضمون کو پڑھ کر نہ سنائے، صرف مقصودِ مضمون بیان کرے کہ فلاں نے اس مکتوب کے ذریعہ نکاح کا پیغام بھیجا ہے لٰہذا تم گواہ رہو میں نے اپنی ذات کو اس کے نکاح میں دے دیا؛ تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

لیکن عورت صرف یہ کہے کہ میں نے اپنی ذات کو فلاں کے نکاح میں دیا مگر نہ خط کا مضمون پڑھ کر سناتی ہے اور نہ مقصدِ خط واضح کرتی ہے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا؛ اس لئے کہ گواہوں کا ایجاب وقبول سننا صحتِ نکاح کے لئے شرط ہے اور عورت نے یہاں پر **زوّجت نفسي من فلان** کہہ کر صرف قبول کا اظہار کیا ہے، پس گواہوں کے ایجاب نہ سننے کی وجہ سے صحتِ نکاح کی شرط 'سماع الشطرین' مفقود ہے، اور جب شرط نہیں پائی گئی تو مشروط یعنی نکاح بھی منعقد نہیں ہوگا۔

علامہ شامیؒ فتح القدیر کے حوالہ سے مصفٰی کا قول نقل فرماتے ہیں کہ گواہوں کے سامنے مکتوب کا پڑھنا اور گواہوں کے لئے ایجاب وقبول کے الفاظ سننا اس وقت ضروری ہے جب کہ مکتوب کا صیغہ ماضی، مضارع، یعنی **تزوّجتک** یا **أتزوّجک** سے ہو۔

لیکن جب مکتوب میں نکاح کا پیغام صیغۂ امر سے ہو تو عورت کے لئے گواہوں کے سامنے مکتوب پڑھ کر سنانے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ جب صیغۂ امر یعنی **زوّجي نفسک مني** استعمال کیا گیا تو گویا یہ توکیل ہے، لٰہذا عورت وکالت کے ذریعہ عقد کے دونوں طرف یعنی ایجاب وقبول کی والی بن گئی اور اصیل اور وکیل ہونے کی حیثیت سے اس کا کلام ایجاب وقبول دونوں کے قائم مقام ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ فتح القدیر کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ گواہوں کے سامنے مکتوب کا نہ پڑھنا اس وقت ہے جب کہ صیغۂ امر کوتوکیل مانا جائے جیسا کہ مصنف اور محققین کا قول ہے، مگر جن کے یہاں صیغۂ امر توکیل نہیں؛ بلکہ ایجاب ہے جیسا کہ قاضی خان نے فرمایا ہے اور جس کی وضاحت تمہید میں اختلافِ اول کے ضمن میں لکھ چکے ہیں تو ان کے قول کے مطابق عورت کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ گواہوں کے سامنے مکتوب پڑھ کر سنائیں تا کہ گواہوں کے سامنے سماع شطرین متحقق ہو سکے۔

نوٹ: فتح القدیر کے حوالہ سے علامہ شامیؒ نے جو عبارت نقل فرمائی ہے وہ مکمل نہیں، فتح القدیر میں اس مقام پر مکتوب پر گواہ بنانے کے مسئلہ کا اختلاف مذکور ہے، پھر اس اختلاف کو ماضی اور مضارع کے ساتھ متعین کرکے امر کی صورت اتفاقی ہونے کی وضاحت کرنے کے لئے مصفّٰی کی عبارت (**هذا أي الخلاف إذا كان الكتاب بلفظ التزوج الخ۔۔**) ذکر کی ہے۔

جب کہ یہاں علامہ شامیؒ نے فتح القدیر کی عبارت میں سے مکتوب پر اشہاد والا مسئلہ حذف کردیا ہے (گرچہ آگے مستقلاً ذکر کیا ہے) اور ابتداء کلام میں مذکور سماع شطرین کی دو صورتوں کے ساتھ مصفّٰی کی عبارت کو جوڑ دیا ہے، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ مصفّٰی کی عبارت کا تعلق سماع شطرین والے مسئلہ سے نہیں بلکہ اشہاد علی المکتوب کے متعلق امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اختلاف سے ہے۔

نوٹ: اس بحث سے واضح ہوا کہ اگر مکتوب کے پڑھنے کے وقت وہ دو گواہ موجود ہیں، جن کو کاتب شوہر نے کتابت کے گواہ بنائے تھے، تو پھر عورت کو ان دو گواہوں کے سامنے ایجاب کو دہرانا ضروری نہ ہوگا، بلکہ فقط قبول کا اظہار کافی ہونا چاہئے۔ اسی سے یہ بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ کاتب شوہر کے ایجاب لکھنے کی مجلس

الگ ہے، اور عورت کے قبول کی مجلس الگ ہے؛ مگر جس طرح عورت کے حق میں ایجاب پہنچنے کی مجلس ہی میں وہ قبول کرلے تو اتحادِ مجلس کی شرط کا تحقق مان لیا جاتا ہے، اسی اعتبار سے گواہوں کے حق میں ایجاب سننے کی مجلس اور قبول سننے کی مجلس الگ ہونے کے باوجود بھی اتحادِ مجلس مان لیا جانا چاہئے۔ (احقر)

(فلا ينعقد) بقبول بالفعل كقبض مهر ولا بتعاط ولا بكتابة حاضر بل غائب بشرط إعلام الشهود بما في الكتاب ما لم يكن بلفظ الأمر فيتولى الطرفين فتح.

مطلب التزوج بإرسال كتاب

(قوله: فتح) فإنه قال ينعقد النكاح بالكتاب كما ينعقد بالخطاب. وصورته: أن يكتب إليها يخطبها فإذا بلغها الكتاب أحضرت الشهود وقرأته عليهم وقالت زوجت نفسي منه أو تقول إن فلانا كتب إلي يخطبني فاشهدوا أني زوجت نفسي منه، أما لو لم تقل بحضرتهم سوى زوجت نفسي من فلان لا ينعقد؛ لأن سماع الشطرين شرط صحة النكاح، وبإسماعهم الكتاب أو التعبير عنه منها قد سمعوا الشطرين بخلاف ما إذا انتفيا قال في المصفى: هذا أي إذا كان الكتاب بلفظ التزوج، أما إذا كان بلفظ الأمر كقوله زوجي نفسك مني لا يشترط إعلامها الشهود بما في الكتاب؛ لأنها تتولى طرفي العقد بحكم الوكالة، ونقله عن الكامل، وما نقله من نفي الخلاف في صورة الأمر لا شبهة فيه على قول المصنف والمحققين، أما على قول من جعل لفظة الأمر إيجابا كقاضي خان على ما نقلناه عنه فيجب إعلامها إياهم ما في الكتاب. اهـ. (٤٤-٨)

مطلب ينعقد النكاح بالألفاظ المصحّفة نحو تجوّزت

تجوِّزْتُ جیسے غلط، محرف اور مصحّف الفاظ سے نکاح منعقد ہوگا یا نہیں؟

درمع التنویر میں زیرِ بحث مسئلہ یہ ہے کہ غلط، محرّف اور مصحّف الفاظ سے

نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ علامہ حصکفیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ ایسے الفاظ بول کر متکلم اس معنٰی کا قصد نہیں کرتا ہے جن کے لئے وہ الفاظ وضع کئے گئے ہیں، بلکہ اس کے دل میں مثلاً نکاح کا قصد ہوتا ہے اور وہ ایسے الفاظ ادا کرتا ہے جو کسی دوسرے معنٰی کے لئے وضع کئے گئے ہیں جیسے 'تجوّزتُ' کا لفظ تجاوز کرنے، کسی حکم کو نافذ کرنے، تساہل برتنے وغیرہ معنٰی کے لئے موضوع ہے اور متکلم اس سے نکاح کا معنٰی مراد لینا چاہتا ہے۔

شیخ عبدالقادر رافعیؒ 'تقریراتِ رافعی' میں تصحیف کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تصحیف سے مطلقاً عام خطاء مراد ہے، تحریف اور تصحیف دونوں اس میں شامل ہوجاتے ہیں۔ تصحیف نقطہ کی غلطی کو کہتے ہیں جیسے خبیر کو حبیر کہنا اور جس لفظ کی شکل بدل جائے اس کو تحریف سے موسوم کرتے ہیں جیسے سَلِیم کو سُلَیم کہنا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ (لصدوره لا عن قصد صحيح) کے الفاظ سے حصکفیؒ کی مراد یہ ہے کہ لفظ بولتے وقت قصدِ صحیح کا پایا جانا ضروری ہے۔ قصدِ صحیح کا مطلب یہ ہے کہ لفظ جس معنٰی کے لئے حقیقۃً یا مجازاً موضوع ہو وہ معنٰی مراد لیا جائے، پس تجوّزتُ جیسے صیغوں میں یہ بات مفقود ہے، جبکہ عجمی الفاظ میں یہ حقیقت پائی جاتی ہے کیوں کہ عجمی زبان میں جو لفظ انعقادِ نکاح کے لئے موضوع ہے وہ ہی لفظ بولا جاتا ہے اور انعقاد نکاح کا ہی قصد ہوتا ہے۔

مابعد کی عبارت میں علامہ شامی علیہ الرحمۃ نے علامہ حصکفیؒ کی طرف سے در مختار میں 'تلویح' کا جو حوالہ دیا ہے اسکا مصداق واضح فرمایا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ الفاظ مصحّفہ سے نکاح کے عدمِ انعقاد کا مسئلہ 'تلویح' میں مذکور نہیں ہے، کیوں کہ یہ مسئلہ نہ 'تلویح' میں موجود ہے اور نہ اس کے علاوہ کتب متقدمہ میں؛

بلکہ 'تلویح' کے حوالہ کا تعلق اس تعلیل سے ہے جس کو علامہ حصکفیؒ نے **'لصدورہ لا عن قصد صحیح الخ۔۔** سے نقل کیا ہے۔

یہ مسئلہ علامہ تمرتاشیؒ نے اپنے متن 'تنویر الابصار' میں نقل فرمایا ہے اور اس کی شرح 'منح' میں علامہ تمرتاشیؒ نے یہ ذکر فرمایا ہے کہ عام شہروں میں اکثر یہ مسئلہ پوچھا جاتا ہے، علامہ تمرتاشیؒ نے مستقل اس پر ایک رسالہ تحریر فرمایا ہے، جس کا خلاصہ انہوں نے اپنی شرح منح میں لکھا ہے کہ:

تجوّزتُ کے ذریعہ عدمِ انعقاد کا قول ہی معتمد قول ہے؛ کیوں کہ اس لفظ کو فی الحال عین کی ملکیت کے لئے وضع نہیں کیا گیا اور نہ یہ نکاح اور تزویج کا لفظ ہے اور اس کے اور الفاظِ نکاح کے درمیان کوئی ایسا علاقہ بھی نہیں ہے جس سے وہ مجازی معنیٰ میں استعمال ہو سکے، جیسا کہ ہبہ اور بیع نکاح کے معنیٰ کے لئے حقیقت نہیں ہے، مگر مجازاً نکاح کے معنیٰ کے لئے قبول کر لئے جاتے ہیں؛ کیوں کہ ہبہ، بیع اور نکاح کے درمیان علاقۂ تملیک پایا جاتا ہے۔

لفظ **تجوّزتُ** کی طرح دوسرے ایسے الفاظ بھی ہیں جو نکاح کے معنیٰ میں نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز؛ جیسے احلال، اجارہ اور وصیت؛ ان سے بھی نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

اور ایسے غلط الفاظ کو عجمی الفاظ ولغت پر قیاس کرنا درست نہیں؛ کیوں کہ عجمی الفاظ کے تلفظ کے وقت قصدِ صحیح پایا جاتا ہے جب کہ غلط الفاظ کی صورت میں قصدِ صحیح نہیں پایا جاتا۔

پھر علامہ تمرتاشیؒ محقق سعد تفتازانی کی تلویح سے حقیقت و مجاز کی بحث میں مذکور تفصیل کو بطور استشہاد پیش فرماتے ہیں کہ لفظ مستعمل اگر صحیح معنی میں استعمال ہو

یعنی جس معنیٰ میں استعمال کرنا قانون (عرف ولغت) میں درست ہوتو اس کی تین صورتیں ہیں۔

اگر لفظ معنیٔ موضوع لہ میں استعمال ہوا ہےتو حقیقت ہے اور اگر معنیٔ غیر موضوع لہ میں مستعمل ہے،لیکن معنیٔ موضوع لہ اورغیر موضوع لہ کے درمیان کوئی علاقہ موجود ہےتو مجاز کہلائے گااور اگر نہ حقیقت ہو نہ مجاز ہو؛ بلکہ اپنے اصلی معنی سے دوسرے معنی کی طرف بغیر کسی مناسبت کے منتقل کردیا گیا ہواور استعمال صحیح بھی سمجھا جاتا ہوتو وہ 'مرتجل' ہے اور یہ بھی حقیقت ہی کی ایک قسم ہے،اس لئے کہ معنیٔ غیر موضوع لہ میں بغیر کسی علاقہ کےصحیح استعمال وضعِ جدید ہے۔یہی بحث تمرتاشیؒ نے اپنی شرح 'منح' میں ذکرفرمائی ہےاوراسی کواختصاراًعلامہ حصکفیؒ نےنقل کیا ہے،اس لئے یہاں 'تلویح' کاحوالہ ذکرکیا۔

اب تک کی لکھی ہوئی باتوں کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر کسی نے نکاح کے معنی کے لئے تجوّزتُ جیسے مصحّف،محرّف اورغلط الفاظ استعمال کیےتو چوں کہ قصدِصحیح نہیں ہےاس لئے ایسے الفاظ کے ذریعہ نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

دوسری بات یہ کہ لفظ کے کسی معنیٰ کومراد لینے کی چارصورتیں ہیں:

(۱)اگر معنیٰ موضوع لہ میں مستعمل ہےتو حقیقت

(۲) اگر لفظ معنیٔ غیر موضوع لہ میں مستعمل ہے اور دونوں کے درمیان کوئی علاقہ ہےتو مجاز۔

(۳)اوراگر نہ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہےاورنہ ان کےدرمیان علاقہ ہے بلکہ اس لفظ کا دوسرا معنیٰ وضع کیا گیا ہو اور لوگ اس کے استعمال کوصحیح سمجھتے ہوں تو مرتجل ہے جوحقیقت کی ایک قسم ہے۔

(۴) اور اگر نہ معنیٰ موضوع لہ میں مستعمل ہو اور نہ ہی ان کے درمیان کوئی علاقہ ہو؛ بلکہ ایک دوسرے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہو اور اس کے استعمال کو صحیح نہ سمجھتے ہوں تو یہ غلط ہے۔

ان چاروں قسموں میں سے علامہ حصکفیؒ تیسری قسم یعنی حقیقتِ مرتجل کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ اگر پوری قوم ایجاب وقبول میں تجوّزتُ جیسے مصحّف، محرّف اور غلط لفظ بولنے پر متفق ہوجائے اور تجوّزتُ بولتے وقت حلِّ استمتاع کے معنیٰ ہی کا قصد ہو تو اب یہ وضعِ جدید ہوجائے گا اور نکاح صحیح ہوجائے گا امام ابوسعود نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔

اب علامہ شامیؒ علامہ تمرتاشیؒ کی 'منح' میں ذکر کردہ بات جو 'تلویح' کی مذکورہ عبارت کے بعد تحریر فرمائی ہے، اسے یہاں 'ردالمحتار' میں نقل فرماتے ہیں کہ اگر قوم 'تجوّزتُ' جیسے مصحّف، محرّف اور غلط نطق پر متفق ہو جائے اور حلِ استمتاع کی دلالت چاہتی ہو اور یہ نطق قصد واختیار سے صادر ہو تو ایسے الفاظ کے ذریعہ نکاح کے انعقاد کے قول کی وجہ ظاہر ہے یعنی نکاح منعقد ہوجائے گا؛ کیوں کہ یہ ان کی طرف سے وضعِ جدید ہوگی اور دیارِ رومیہ کے مفتی ابوسعود نے اسی پر فتوی دیا ہے۔

اور اگر اس طرح کے الفاظ قصد واختیار سے صادر نہ ہو؛ بلکہ غلطی سے صادر ہو جیسے بعض ناتجربہ کار، ناخواندہ لوگوں سے صادر ہوتا ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں، یہ وضعِ جدید نہیں کہلائے گا چنانچہ 'تلویح' میں ہے کہ لفظ کا اپنے معنئ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے لئے استعمال کرنے کا مقصد اس معنیٰ پر دلالت اور اس کو مراد لینا ہے پس دلالت وارادہ کے بغیر فقط کسی لفظ کو ذکر دینا وضع جدید نہیں کہلائے گا۔

بہر کیف مصنف کے کلام کا ماحصل یہ نکلا کہ اگر قوم لفظ تجوّزتُ سے

نکاح کے استعمال پر متفق ہو اور معنیٔ نکاح کے قصد و اختیار سے صادر ہو تو حقائقِ مرتجلہ کی طرح یہ حقیقتِ عرفیہ ہوگا جیسا کہ عجمی زبان میں جو لفظ انعقادِ نکاح کے لئے موضوع ہے وہی لفظ بولا جاتا ہے اور انعقادِ نکاح کا ہی قصد ہوتا ہے۔

اور اگر مذکورہ صورتِ حال نہیں تو محض لفظ کو ذکر کر دینا حقیقت نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ اس معنیٰ کے لئے اسے وضع نہیں کیا گیا ہے اور علاقہ نہ پائے جانے کی وجہ سے نہ ہی یہ مجاز ہوسکتا ہے، لہٰذا نکاح منعقد نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ غلط ہے جیسا کہ مصنّفؒ نے فتویٰ دیا اور اس فتویٰ میں انھوں نے اپنے شیخ ابن نجیمؒ اور اپنے معاصر علماء کی پیروی کی ہے۔

علامہ رملیؒ کا قول

علامہ تمرتاشیؒ نے اپنے شرح 'منح' میں اپنے شیخ ابن نجیمؒ اور دیگر معاصرین کی اتباع میں جو قول اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ تجوّزتُ جیسے الفاظ اگر حقیقتِ مرتجلہ کے طور پر استعمال نہ کئے گئے ہوں؛ بلکہ غلط تلفظ ہو جیسا کہ ناواقف اور عوام سے ہوتا ہے تو اس سے نکاح نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ خیر رملیؒ نے اس حکم میں مصنف تمرتاشیؒ سے اختلاف کیا ہے اور فتاویٰ خیریہ میں اس کے برخلاف فتویٰ دیا ہے اور علامہ تمرتاشیؒ کی پیش کردہ دلیل کی بھی مخالفت فرمائی ہے اور تمرتاشیؒ کی کتاب 'منح' کے حاشیہ میں بھی علامہ رملیؒ نے اپنا یہ اختلاف تحریر کیا ہے۔

علامہ رملیؒ کے فتویٰ کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح حقیقتِ مرتجلہ کی صورت میں ایسے الفاظ سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح عامی اور ناخواندہ شخص کے غلط استعمال کی صورت میں بھی نکاح درست ہو جائے گا۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ حقیقت، مجاز اور استعارہ کی بحث کو یہاں ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اس بحث کا کوئی عمل دخل نہیں؛ کیوں کہ مصنّفؒ خود اس بات کا اقرار کر چکے ہیں کہ یہ تصحیف ہے تو پھر علاقہ کی نفی کے ذکر کرنے کی کیا توجیہ کی جا سکتی ہے؟ بلکہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ایک حرف کے بدل جانے سے تصحیف ہوئی ہے اور مصحّف الفاظ میں حقیقت و مجاز کی بحث نہیں ہوتی؛ کیوں کہ متکلم مجاز یا استعارہ کا قصد کرتا ہی نہیں، اس کی نیت تو حقیقی معنٰی کی ہوتی ہے، مگر لفظ مصحّف و غلط ادا ہو گیا ہے، لہٰذا اگر لغت و عرف کے واقف آدمی سے تصحیف شدہ کلام واقع ہو تو نکاح منعقد نہیں ہوگا اور شیخ زید ابن نجیمؒ اور ان کے معاصر علماء نے جو عدمِ انعقادِ نکاح کا فتویٰ دیا ہے وہ اسی آدمی سے متعلق ہے جو لغت و عرف سے واقف ہو؛ لیکن عامی و جاہل کے بارے میں ایسا کہنا درست نہیں ہوسکتا۔

نیز ہمارے مشائخ کی طرف سے خصوصاً اس مسئلہ میں کوئی قول موجود نہیں ہے، اس لئے کہ یہ نیا مسئلہ ہے، ہاں! شوافع نے اس مسئلہ کی صراحت کی ہے کہ اگر کسی عامی اور جاہل آدمی سے اس لفظ میں 'زا' کے بجائے 'جیم' اور 'جیم' کے بجائے 'زاء' ہو جائے تو مسئلہ کے حکم میں کوئی نقصان نہیں ہوگا، جبکہ شوافع نکاح کے معاملے میں بڑے سخت اور شدت پسند ہیں چنانچہ وہ نکاح اور تزویج جیسے الفاظ ہی سے نکاح کو جائز قرار دیتے ہیں اس کے علاوہ اگر دوسرا لفظ نکاح میں استعمال کیا جائے جیسے ہبہ، بیع وغیرہ تو ان کے یہاں نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

علامہ رملیؒ فرماتے ہیں کہ فتویٰ سوال کے مطابق دیا جائے گا؛ چنانچہ جب مفتی سے سوال کیا جائے کہ کیا لفظِ 'تجویز' سے نکاح منعقد ہوگا؟ تو مفتی جواب دے گا: 'نکاح منعقد نہیں ہوگا' اس لئے کہ سوال میں تصحیف وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں ہے اور اصل

یہی ہے کہ یہ لفظ مصحّف نہ ہوگا بلکہ غیر مصحّف لفظِ 'تجویز' کے بارے میں سوال کیا گیا ہے۔ اور اگر کسی عام آدمی کے بارے میں سوال کیا جائے جس نے 'جیم' کو 'زاء' پر مقدم کیا اور اس نے استعارہ کا کوئی قصد نہیں کیا تھا کیوں کہ اسے تو استعارہ کا پتہ ہی نہیں بلکہ اس نے تو شرعاً متعین کردہ الفاظ سے استمتاع کے حلال ہونے کا قصد کیا مگر اس سے یہ سب غلطی ہوگئی تو ایسے آدمی کے لئے انعقادِ نکاح کا فیصلہ کیا جائے گا اس میں شافعیہ کی موافقت ہونی چاہیے۔

اور اگر لوگوں کا اس غلطی پر اتفاق ہو جائے تب تو بدرجۂ اولیٰ نکاح منعقد ہو جائے گا جس طرح کہ شیخ ابوسعود نے قطعی بات فرمائی ہے نیز علماء نے چند مواقع میں تصحیف اور غلط کا اعتبار نہ کرنے کی صراحت فرمائی ہے۔

چنانچہ علماء نے تصحیف شدہ الفاظ کے ساتھ طلاق کو واقع کیا ہے جبکہ طلاق اور نکاح متعدد احکام میں مشترک ہیں جیسے نکاح اور طلاق کو سنجیدگی سے کرنا بھی سنجیدگی ہے اور ہنسی مزاق میں کرنا بھی سنجیدگی ہے، نیز شرمگاہوں کے قابلِ حرمت ہونے میں بھی مشترک ہیں اسی طرح فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ اگر کوئی 'عليّ الطلاق' کہتا ہے تو طلاق ہوگی گویا یہ جملہ متکلم کا تعلیق کے حکم میں ہوگا، لہٰذا شرط پائے جانے کی صورت میں 'عليّ الطلاق' سے طلاق واقع ہوگی اس لئے کہ یہ جملہ یعنی 'علي الطلاق' ''إن فعلت فأنت كذا'' کے درجہ میں ہے۔

اسی طرح کی ایک دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کوئی 'الطلاق يلزمني لاأفعل كذا' کہتا ہے تو اس سے بھی طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ اس جملہ کا لغت کے اعتبار سے بھی غلط ہونا ظاہر ہے اور شرعاً بھی غلط ہونا ظاہر ہے، لغت کے اعتبار سے یہ جملہ اس طور پر غلط ہے کہ جملۂ شرطیہ کا رکن مفقود ہے اس لئے کہ جملۂ شرطیہ 'إن، لو' وغیرہ

الفاظ سے ہوتا ہے جبکہ 'الطلاق یلزمنی' میں اس طرح کے حروف نہیں ہے اور شرعاً غلط ہونا بھی ظاہر ہے اس لئے کہ فقہاء اس جملہ کو تعلیق کے معنی میں لے کر جملہ کو صحیح مانتے ہیں، لہٰذا شرط پائے جانے کی صورت میں طلاق واقع ہوگی، اس سے ثابت ہوا کہ نکاح و طلاق کے باب میں جو غلط الفاظ لوگوں میں رائج ہو گئے ہوں؛ ان کو صحیح الفاظ کی طرح مان کر نکاح و طلاق کو درست مان لیا جائے گا۔

لیکن شیخ ابوسعود اس مسئلہ سے اختلاف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ جملہ یعنی **الطلاق یلزمنی لا أفعل کذا** نہ طلاق صریح ہے اور نہ طلاقِ کنایہ ہے، اس لئے کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی، علامہ رملیؒ فرماتے ہیں کہ شیخ ابوسعود نے یہ فتویٰ محض لفظ کی لغوی حیثیت کو دیکھ کر دیا ہے، نہ کہ عام استعمال کی بنا پر؛ کیوں کہ ان کے بلاد میں اس لفظ کا استعمال نہیں تھا اس اعتبار سے یہ طلاق اور تعلیق کے الفاظ نہ ہوئے۔

علامہ رملیؒ فرماتے ہیں: جب طلاق کے مسئلہ میں الفاظِ طلاق کو لغوی اور شرعی اعتبار سے غلط ہونے کے باوجود اس کو تعلیق پر محمول کرتے ہیں تو ہم لفظ **تجویز** کے ذریعہ نکاح منعقد کیوں نہ مانیں؟ جبکہ نکاح اور طلاق کافی چیزوں میں مشترک ہیں اور اکثر دیہاتی اور شہری کی زبان پر لفظِ **تجویز** اتنا عام ہو چکا ہے کہ اگر تزویج بولنے کی تلقین کی جائے تو ان کی زبان پر لفظ **تزویج** کی ادائیگی دشوار ہو جاتی ہے، بلکہ **تجویز** بولتے ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ استعارہ کو پیش نظر نہیں رکھتے جس کی وجہ سے ہم علاقہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کو رد کر دیں، بلکہ یہ تو تصحیف ہے جو ان کی زبانوں پر عام ہو چکی ہے۔ اسی طرح بعض مشائخ نے استحساناً کسی حرف کے بدل جانے سے نماز میں عدم فساد کا حکم لگایا ہے، کیوں کہ اس میں عمومِ بلویٰ ہے جب نماز کے مسئلہ میں عموم بلویٰ کی وجہ سے چشم پوشی کر لی جاتی ہے تو ہمارے مسئلہ میں یعنی

تجوّزتُ کے ذریعہ بھی نکاح منعقد ہوجانا چاہئے۔

(وألفاظ مصحفة كتجوزت) لصدوره لا عن قصد صحيح بل عن تحريف وتصحيف، فلم تكن حقيقة ولا مجازا لعدم العلاقة بل غلطا فلا اعتبار به أصلا تلويح، نعم لو اتفق قوم على النطق بهذه الغلطة وصدرت عن قصد كان ذلك وضعا جديدا فيصح، به أفتى أبو السعود.

مطلب هل ينعقد النكاح بالألفاظ المصحفة نحو تجوزت

(قوله: وألفاظ مصحفة) من التصحيف، وهو تغيير اللفظ حتى يتغير المعنى المقصود من الوضع كما في الصحاح، وفي المغرب التصحيف أن يقرأ الشيء على خلاف ما أراده كاتبه أو على غير ما اصطلحوا عليه (قوله: كتجوزت) أي بتقديم الجيم على الزاي قال في المغرب: جاز المكان وأجازه وجاوزه وتجاوزه إذا سار فيه وخلفه، وحقيقته قطع جوزه أي وسطه، ومنه جاز البيع أو النكاح إذا نفذ وأجازه القاضي إذا نفذه وحكم به، ومنه المجيز الوكيل والوصي لتنفيذه ما أمر به، وجوز الحكم رآه جائزا وتجويز الضراب الدراهم أن جعلها رائجة جائزة وأجازه بجائزة سنية إذا أعطاه عطية، ومنها جوائز الوفود للتحف واللطف، وتجاوز عن المسيء وتجوز عنه أغضى عنه وعفا وتجوز في الصلاة ترخص فيها وتساهل، ومنه تجوز في أخذ الدراهم. اهـ ملخصا.

(قوله: لصدوره لا عن قصد صحيح) أشار به إلى الفرق بينه وبين انعقاده بلفظ أعجمي بأن اللغة الأعجمية تصدر عمن تكلم بها عن قصد صحيح، بخلاف لفظ التجويز فإنه يصدر لا عن قصد صحيح، بل عن تحريف وتصحيف، فلا يكون حقيقة ولا مجازا منح ملخصا. والتحريف التغيير وهو المراد بالتصحيف كما مر (قوله: تلويح) ليس مراده عزو المسألة إلى التلويح بل عزو مضمون التعليل لأنها غير مذكورة فيه ولا في غيره من الكتب المتقدمة، وإنما ذكرها المصنف في متنه. وذكر في شرح المنح أنه كثر الاستفتاء عنها في عامة الأمصار وأنه كتب فيها رسالة حاصلها اعتماد عدم الانعقاد بهذا اللفظ؛ لأنه لم يوضع لتمليك العين للحال

وليس لفظ نكاح ولا تزويج وليس بينه وبين ألفاظ النكاح علاقة مصححة للمجازية عنها كما استعير لفظ الهبة والبيع بالنكاح، ومن ثم صرحوا بأنه لا ينعقد بلفظ الإحلال والإجارة والوصية لعدم صحة الاستعارة، ولا يصح قياس ذلك على اللغة الأعجمية لعدم القصد الصحيح كما مر، ثم استشهد لذلك بما ذكره المحقق السعد التفتازاني في بحث الحقيقة والمجاز من التلويح، وهو أن اللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون إما حقيقة أو مجاز؛ لأنه إن استعمل فيما وضع له فحقيقة، وإن استعمل في غيره، فإن كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز، وإلا فمرتجل وهو أيضا من قسم الحقيقة؛ لأن الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد، فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة، وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الأرض في السماء من غير قصد إلى وضع جديد. اهـ.

(قوله: نعم إلخ) هذا ذكره المصنف أيضا حيث قال عقب عبارة التلويح المذكورة، نعم لو اتفق قوم على النطق بهذه الغلطة بحيث إنهم يطلبون بها الدلالة على حل الاستماع، وتصدر على قصد واختيار منهم، فللقول بانعقاد النكاح بها وجه ظاهر؛ لأنه والحالة هذه يكون وضعا جديدا منهم، وبانعقاده بين قوم اتفقت كلمتهم على هذه الغلطة أفتى شيخ الإسلام أبو السعود مفتي الديار الرومية، وأما صدورها لا عن قصد إلى وضع جديد كما يقع من بعض الجهلة الأغمار، فلا اعتبار به فقد قال في التلويح إن استعمال اللفظ في الموضوع له أو غيره طلب دلالته عليه، وإرادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا صحيحا فلا يكون وضعا جديدا. اهـ..

وحاصل كلام المصنف: أنه إن اتفقوا على استعمال التجويز في النكاح بوضع جديد قصدا يكون حقيقة عرفية مثل الحقائق المرتجلة.، ومثل الألفاظ الأعجمية الموضوعة للنكاح، فيصح به العقد لوجود طلب الدلالة على المعنى المراد، وإرادته من اللفظ قصدا، وإلا فذكر هذا اللفظ بدون ما ذكر لا يكون حقيقة؛ لعدم الوضع ولا مجازا لعدم العلاقة، فلا يصح

به العقد لكونه غلطا كما أفتى به المصنف تبعا لشيخه العلامة ابن نجيم، ومعاصريه لكن أفتى بخلافه العلامة الخير الرملي في الفتاوى الخيرية، ونازع المصنف فيما استشهد به، وكذا نازعه في حاشيته على المنح، بأنه لا دخل لبحث الحقيقة والمجاز المرتب على عدم العلاقة، وقد أقر المصنف بأنه تصحيف، فكيف يتجه ذكر نفي العلاقة، بل نسلم كونه تصحيفا بإبدال حرف، فلو صدر من عارف لا ينعقد به، وهو محل فتوى الشيخ زين بن نجيم، ومعاصريه فيقع الدليل في محله حينئذ والمسألة لم توجد فيها نقل بخصوصها عن المشايخ، فصارت حادثة الفتوى.

وقد صرح الشافعية بأنه لا يضر من عامي إبدال الزاي جيما وعكسه مع تشديدهم في النكاح بحيث لم يجوزوه إلا بلفظ الإنكاح والتزويج والإفتاء بحسب الإنهاء. فإذا سئل المفتي هل ينعقد بلفظ التجويز يجيب بلا لعدم التعرض لذكر التصحيف والأصل عدمه، وإذا سئل في عامي قدم الجيم على الزاي بلا قصد استعارة لعدم علمه بها بل قصد حل الاستمتاع باللفظ الوارد شرعا فوقع له ذكر ينبغي فيه موافقة الشافعية، وبالأولى فيما إذا اتفقت كلمتهم على هذه الغلطة كما قطع به أبو السعود، وقد صرحوا بعدم اعتبار الغلط والتصحيف في مواضع فأوقعوا الطلاق بالألفاظ المصحفة مع اشتراك الطلاق والنكاح في أن جدهما جد وهزلهما جد، وخطر الفروج، وأفتوا بالوقوع في علي الطلاق وأنه تعليق يقع به الطلاق عند وقوع الشرط؛ لأنه صار بمنزلة إن فعلت فأنت كذا، ومثله الطلاق يلزمني لا أفعل كذا مع كونه غلطا ظاهرا لغة وشرعا لعدم وجود ركنه وعدم محلية الرجل للطلاق، وقول أبي السعود إنه أي هذا الطلاق ليس بصريح ولا كناية نظرا لمجرد اللفظ لا إلى الاستعمال الفاشي لعدم وجوده في بلاده، فإذا لم نعتبر هذا الغلط الفاحش لزمنا أن لا نعتبره فيما نحن فيه مع فشو استعماله وكثرة دورانه في ألسنة أهل القرى والأمصار بحيث لو لقن أحدهم التزويج لعسر عليه النطق به، فلا شك أنهم لا يلمحون استعارة لنرد ملمحهم بعدم العلاقة، بل هو تصحيف عليهم فشا في لسانهم.

وقد استحسن بعض المشايخ عدم فساد الصلاة بإبدال بعض الحروف، وإن لم يتقارب المخرج؛ لأن فيه بلوى العامة فكيف فيما نحن فيه. اهـ ملخصا. (٢٦-٨)

مطلب: الخصّاف كبير في العلم يجوز الإقتداء به

امام خصاف بڑے عالم ہیں، اور ان کی اقتداء کرنا جائز ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مقام پر ''البحر الرائق'' کے حوالہ سے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر نکاح کے وقت عورت غائب ہو اور گواہ اس عورت کے قبول سننے پر قادر نہ ہوں؛ مثال کے طور پر وکیل اس عورت کی طرف سے عقدِ نکاح کرتا ہے تو اس کی ممکنہ دو صورتیں ہیں: (۱) یا تو گواہ عورت کو پہچانتے ہوں گے (۲) یا نہیں۔ اگر گواہ عورت کو پہچانتے ہیں تو وکیل کی طرف سے مجلس میں اس عورت کا ذکر کر دینا کافی ہوگا جبکہ گواہوں کو معلوم ہو کہ اس سے یہی عورت مراد ہے۔

اور اگر گواہ عورت کو نہیں پہچانتے تو اس وقت عورت کا نام اور اس کے باپ، دادا کا نام ذکر کرنا ضروری ہے۔

پھر صاحب بحرؒ قاضی خان کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ امام خصافؒ فرماتے ہیں: چاہے گواہ عورت کو پہچانتے ہوں یا نہ پہچانتے ہوں مطلقاً نکاح صحیح ہو جائے گا؛ عورت کا نام اور باپ، دادا کا نام ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے؛ مثلاً مؤکل گواہوں کی حاضری میں کہے کہ **زوّجتُ نفسي من مؤكلتي** (میں نے اپنا نکاح اپنی مؤکلہ سے کروایا) یا مؤکل یہ کہے کہ **زوّجتُ من امرأة جعلت أمرها بيدي** (میں نے اپنا نکاح اس عورت سے کروایا جس نے اپنا معاملہ میرے سپرد کیا ہے) تو نکاح صحیح ہو جائے گا کسی چیز کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

اس مقام پر قاضی خان یہ بھی فرماتے ہیں کہ امام خصافؒ علم میں بڑی شان رکھتے ہیں ان کی اقتداء کرنا جائز ہے۔ قاضی خان کے حوالہ سے یہاں نقل کردہ امام خصاف کے علوِّ مرتبہ و مقام کو واضح کرنے کے لئے ہی علامہ شامیؒ نے یہاں مطلب کا عنوان قائم فرمایا ہے۔

لیکن علامہ شامیؒ امام خصافؒ کے قول کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اوّل قول ہی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، یعنی اگر عورت غائب ہو اور گواہ عورت کے قبول سننے پر قادر نہ ہوں؛ لیکن گواہ عورت کو پہچانتے ہوں تو عورت کا نام وغیرہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں اور اگر گواہ عورت کو نہیں پہچانتے تو عورت کا نام اور باپ، دادا کا نام ذکر کرنا ضروری ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بحر میں **فصل الوکیل و الفضولی** میں ذکر کیا ہے کہ مذہبِ مختار امام خصافؒ کے قول کے مخالف ہے، اگرچہ امام خصاف جلالتِ شان کے حامل ہیں۔

مطلب: الخصّاف كبير في العلم يجوز الإقتداء به

ثم قال في البحر: وإن كانت غائبة ولم يسمعوا كلامها بأن عقد لها وكيلها فإن كان الشهود يعرفونها كفى ذكر اسمها إذا علموا أنه أرادها، وإن لم يعرفوها لا بد من ذكر اسمها واسم أبيها وجدها. وجوز الخصاف النكاح مطلقا، حتى لو وكلته فقال بحضرتهما زوجت نفسي من موكلتي أو من امرأة جعلت أمرها بيدي فإنه يصح عنده. قال قاضي خان: والخصاف كان كبيرا في العلم يجوز الاقتداء به وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى كما قال الخصاف.اهـ.

قلت: في التتارخانية عن المضمرات أن الأول هو الصحيح وعليه الفتوى، وكذا قال في البحر في فصل الوكيل والفضولي أن المختار في المذهب خلاف ما قاله الخصاف، وإن كان الخصاف كبيرا. (۴۵-۸)

مطلب في عطف الخاص على العام

خاص کا عطف عام پر

''درمع التنویر'' میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ عقدِ نکاح میں گواہوں کا مسلمان ہونا ضروری ہے، اگر چہ وہ گواہ فاسق ہوں یا محدود فی القذف ہوں۔

محدود فی القذف سے متعلق علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ محدود فی القذف ایسے ہوں جنہوں نے توبہ کرلی ہو۔ چنانچہ صاحب نہر کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ عبارت میں محدود فی القذف کے ساتھ توبہ کی قید ضروری ہے، ورنہ عبارت میں تکرار لازم آئے گا، اس طرح کہ فاسقین میں محدود فی القذف شامل ہی تھا، لہٰذا محدود فی القذف کو الگ ذکر کرنے میں اس کے علاوہ کوئی اور وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ اس کے ساتھ 'و قدتابا' کی شرط ہو ورنہ مصنفؒ کی عبارت میں تکرار لازم آئے گا۔

گویا صاحب نہرؒ اس مقام پر حصکفیؒ کی عبارت پر تکرار کے اعتراض کو تسلیم کرتے ہوئے اس سے بچنے کے لئے محدود فی القذف کے ساتھ توبہ کی صراحت ضروری قرار دیتے ہیں۔

علامہ شامیؒ اس پر فرماتے ہیں کہ صاحب نہرؒ کی طرف سے محدود فی القذف کے ساتھ توبہ کی شرط کا ذکر ضروری قرار دینا محل نظر اور قابل اعتراض ہے، کیوں کہ فاسق کا ذکر کرنے کے بعد محدود فی القذف کا ذکر مطلقاً (توبہ کی شرط کے بغیر) کرنے سے بھی حصکفیؒ کی عبارت میں کوئی خلل و نقصان لازم نہیں آتا اور عبارت کے درست ہونے اور عدم خلل کی دو وجہیں علامہ شامیؒ نے ذکر فرمائی ہیں۔

(ا) پہلی وجہ یہ ہے کہ فاسق اور محدود فی القذف کو مطلق ذکر کرنے میں امام شافعیؒ کے اختلاف کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔ اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے

نزدیک فاسق معلِن اور محدود فی القذف غیرِ تائب کا گواہ بننا درست نہیں، جبکہ امام اعظمؒ کے نزدیک ان دونوں کا نکاح میں گواہ بننا درست ہے، اگر مصنفؒ فاسق معلِن اور محدود فی القذف کے لئے تائب ہونے کی شرط لگاتے تو ہمارا اور امام شافعیؒ کا اختلاف واضح نہ ہوتا اسی اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنفؒ نے فاسق کے ساتھ معلِن اور محدود فی القذف کے ساتھ تائب ہونے کی قید نہیں لگائی۔

(۲) دوسری وجہ علامہ شامیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ فاسق عام اور محدود فی القذف خاص ہے اور عام کے بعد خاص کا ذکر فصیح کلام میں شمار ہوتا ہے لہٰذا مصنفؒ کی یہ عبارت فصاحت کے خلاف بھی نہیں، لہٰذا عبارت میں فاسقین اور محدود فی القذف کو بغیر قید کے ذکر کرنا بالکل درست ہے۔

مزید علامہ شامیؒ علماءِ لغت کی عبارت ذکر فرماتے ہوئے صاحب نہرؒ کے قول کی تردید فرماتے ہیں کہ جب خاص کو عام کے مقابل ذکر کیا جائے تو اس عام سے مراد خاص کے علاوہ افراد ہوتے ہیں اور عبارت میں بھی فاسق عام کے مقابل محدود فی القذف کو ذکر کیا ہے گویا علماءِ لغت کے قول کے مطابق محدود فی القذف فاسقین میں شامل ہی نہیں، لہٰذا اب یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ اگر قید نہ لگائی جائے تو تکرار لازم آئے گا، اس لئے کہ محدود فی القذف فاسقین میں شامل ہی نہیں تھا کہ لزومِ تکرار کا اعتراض وارد ہو۔

آگے علامہ شامیؒ "المغني" کی عبارت سے مصنفؒ کے کلام پر ہونے والے اعتراض اور اس کے جواب کو نقل فرماتے ہیں:

اعتراض یہ ہے کہ جب خاص کا عطف عام پر ہو تو صرف 'واؤ' اور 'حتّٰی' کے ذریعہ عطف ہوگا؛ لیکن فقہاء اس قاعدہ سے چشم پوشی کرتے ہوئے 'أوْ' سے بھی عطف

کرتے ہیں حالاں کہ انھیں 'واؤ یا 'حتّیٰ' کے ذریعہ ہی عطف کرنا چاہئے۔

اس کا جواب علامہ شامیؒ دیتے ہیں کہ بعض اہل علم نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ "ثم" اور "أوْ" کے ذریعہ سے بھی خاص کا عام پر عطف کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ حدیث شریف میں ہے **ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها** نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک فصیح زبان سے نکلا ہوا یہ کلام دلیل ہے کہ خاص کا عطف عام پر 'أوْ' کے ذریعہ بھی کیا جاسکتا ہے، حضور علیہ الصلوۃ والسلام کے کلام میں **دنیا یصیبها** میں **إمرأة** شامل تھی، اس کے باوجود اس کو خاص عطف کے ذریعہ ذکر کیا اور عطف بھی 'أوْ' کے ذریعہ کیا گیا، اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ خاص کا عام پر 'أوْ' کے ذریعہ بھی عطف کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ نے جو 'أوْ' کے ذریعہ عطف کیا ہے وہ درست اور صحیح ہے۔ اور فقہاء کا بھی 'أوْ' کے ذریعہ خاص کا عام پر عطف کرنا صحیح ہے اس میں کوئی تسامح نہیں ہے۔

مطلب في عطف الخاص على العام

(قوله: أو محدودين في قذف) أي وقد تابا قال في النهر وهذا القيد لا بد منه، وإلا لزم التكرار. اهـ.

واعترض بأن المقصود من إطلاق المصنف الإشارة إلى خلاف الشافعي في الفاسق المعلن والمحدود قبل التوبة، أما المستور والمحدود التائب فلا خلاف له فيهما كما في شرح المجمع والحقائق، وأيضا فالمحدود أخص مطلقا من الفاسق وذكر الأخص بعد الأعم واقع في أفصح الكلام على أنهم صرحوا بأنه إذا قوبل الخاص بالعام يراد به ما عدا الخاص، لكن في المغني إن عطف الخاص على العام مما تفردت به الواو وحتى، لكن الفقهاء يتسامحون في عطفه بأو قلت: وصرح بعضهم بجوازه بثم وبأو كما في حديث، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها. (٨١-٨)

مطلب في وطء السراري اللاتي يؤخذن غنيمة في زماننا

ہمارے زمانے میں قید وغنیمت میں آنے والی باندیوں کا حکم

''درمع التنویر'' میں یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ آقا کا اپنی لونڈی سے اور غلام کا اپنی مالکہ سے نکاح کرنا حرام ہے؛ کیوں کہ مملوکیت مالکیت کے منافی ہے، لیکن علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اگر آقا اپنی باندی سے احتیاطاً نکاح کرلے تو یہ بہتر ہوگا۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں اوّلاً 'قلتُ' سے شارحؒ کی طرف سے یہاں نقل کردہ نکاحِ احتیاطی کے حکم کی تائید فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانہ کی باندیوں میں غانمین اور اُصحاب خمس کا حق باقی ہوتا ہے، اس لئے ان باندیوں سے نکاح کے بعد وطی کرنا ہی احتیاط کا تقاضہ ہے۔

ساتھ ہی علامہ شامیؒ شارح علامہ حصکفیؒ کی طرف سے 'کتاب الجہاد' میں مفتی ابوسعود سے نقل کردہ حکم کی تردید بھی فرماتے ہیں۔

چنانچہ علامہ حصکفیؒ مفتی ابوالسعود کے حوالے سے مسئلہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مفتی ابوالسعود کے زمانہ میں مالِ غنیمت میں سلطان کی طرف سے خمس نکالنے کے بعد انعامِ عام ہوتا تھا، لہٰذا جب خمس نکال دیا گیا تو اب خمس نکالنے کے بعد بقیہ چار حصّوں میں کوئی شبہ باقی نہ رہا، جب شبہ باقی نہ رہا تو باندیوں کے ساتھ وطی کرنا بھی حلال ہے، نکاح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مفتی ابوسعود سے منقول یہ مسئلہ بے سود ہے، اس لئے کہ ہمارے زمانہ میں جو قیدی عورتیں غنیمت کے طور پر لائی جاتی ہیں، ان میں بلا شبہ غنیمت کی تقسیم نہیں ہوتی اور نہ خمس نکالا جاتا ہے اور نہ بقیہ مجاہدین کو ان کا حصّہ ملتا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ مفتی ابوالسعود کے قول کے غیر مفید ہونے کی تین وجہیں

بیان فرماتے ہیں:

(۱) پہلی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ سلطان کی طرف سے اوّلاً تو تنفیلِ عام ہی صحیح نہیں، چاہے سلطان نے اس میں سے خمس نکالنے کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو؛ کیوں کہ شریعت نے سب کے حصّے غنیمت میں مقرر کئے ہیں، خمس اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے ہے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دنیا سے پردہ فرما جانے کے بعد اس خمس میں یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کا حصہ ہے اور بقیہ چار حصّے مجاہدین میں تقسیم کئے جائیں؛ اگر انعامِ عام رکھتے ہیں تو شریعت کے مقرر کردہ حصہ کا ابطال لازم آئے گا، لہٰذا سلطان کی طرف سے انعامِ عام صحیح نہیں ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم بھی کرلیں سلطان کی طرف سے تنفیلِ عام صحیح ہے تو سابق میں کسی سلطان کی طرف سے کیا ہوا تنفیلِ عام کا حکم ہمارے زمانہ تک باقی نہیں، اس اعتبار سے بھی یہ مسئلہ غیر مفید ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ تحریر فرمائی ہے: مفتی ابوسعود فرماتے ہیں کہ خمس ادا کرنے کے بعد شبہ باقی نہ رہا؛ جبکہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ واقعی حقیقت یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں لشکر کا ہاتھ جب کسی چیز پر پہنچ جاتا ہے تو وہ اسے لے لیتا ہے اور خمس بھی نہیں نکالا جاتا ہے، جب خمس ہی نہیں نکالا گیا تو شبہ کی نفی کس طرح کی جائے؟ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ جب یہ علم ہو کہ یہ عورت مالِ غنیمت سے حاصل کی گئی ہے تو قیدی عورت کے ساتھ عقد نکاح واجب ہو۔ اسی وجہ سے بعض شافعیہؒ نے فرمایا: وہ قیدی عورتیں جو آج کل روم، ہند اور ترک سے لائی جاتی ہیں وہ حرام ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ''الاشباہ'' میں علامہ ابن نجیم نے **الأصل في الأبضاع التحريم** کے تحت فرمایا ہے کہ ان مجلوبہ باندیوں میں احتیاط یہی ہے کہ

ان سے نکاح کر لینا چاہئے اور یہ ورع اور تقویٰ کے اعتبار سے ہے۔ یہ کوئی حکمِ لازم نہیں ہے؛ کیوں کہ وہ جاریہ جس کی حالت نا معلوم ہو، اگر صغیرہ ہے تو اس کے بارے میں صاحبِ قبضہ سے رجوع کیا جائے گا اور اگر کبیرہ ہے تو اس کے اقرار کو معتبر سمجھا جائے گا۔ اور اگر باندی کی حالت معلوم ہے تو کوئی اشکال باقی ہی نہیں۔ ''الاشباہ'' میں یہ جو حکم بیان فرمایا ہے وہ غنیمت سے ماخوذ باندیوں کے علاوہ کے بارے میں ہے، رہی بات غنیمت سے ماخوذ باندیوں کی تو ان کا حکم وہی ہوگا جو ہم نے ذکر فرمایا کہ عقد نکاح واجب ہونا چاہئے۔

لیکن ''قد یقال'' سے ایک احتمالی صورت علامہ شامیؒ ذکر فرماتے ہیں جس کے مطابق غنیمت والی باندی سے بھی وطی حلال ہوگی اور وہ یہ ہے کہ کسی باندی کے بارے میں یہ یقیناً معلوم ہو کہ اس کو امام نے تقسیم سے قبل فروخت کر کے اس کی قیمت کو غنیمت میں جمع کر لیا ہے یا عسکر میں سے کسی نے فروخت کیا ہو اور امام نے اس بیع کو جائز قرار دے کر اس کی قیمت غنیمت میں جمع کر لی ہے تو یقیناً اس باندی سے وطی حلال ہوگی اور عقد کی بھی ضرورت نہیں۔

اور اگر مالِ غنیمت کی باندی کی بیع مذکورہ طریقہ پر نہیں ہوئی ہے (یعنی امام نے فروخت نہیں کیا یا بیع کو امام کی اجازت حاصل نہیں) تو ایسی باندی کے متعلق ''سیرِ کبیر'' میں صاف لکھا ہے کہ غازی تقسیمِ غنیمت سے پہلے ہی اپنے حصّے کو بیچ دے تو بیع باطل ہے، اب اگر مشتری یہ سمجھے کہ یہ باندی تو میں نے خرید لی ہے لہٰذا اس سے وطی کرنا میرے لئے حلال ہوگا تو یہ خیال غلط ہے، اس لئے کہ بیع ہی باطل تھی، جب بیع ہی باطل ہوگئی تو باندی اس کی ملکیت نہ ہونے کی وجہ سے وطی بھی حلال نہ ہوگی اور جس طرح تقسیم سے پہلے اعتاق صحیح نہیں اسی طرح اگر کوئی تقسیمِ غنیمت سے

پہلے ہی مال بیچ دے تو بیع باطل ہوگی۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اس طرح عقد کرنے سے شبہ مرتفع نہیں ہوتا، بلکہ باقی رہتا ہے۔اس لئے کہ غنیمت غانمین اور اصحاب خمس کے درمیان مشترک تھی اور اس اعتبار سے اس باندی میں بھی سب کا حصہ مشترک ہے اور جس طرح ملک نہ ہونے کی وجہ سے ملکِ یمین سے وطی درست نہیں اسی طرح عقد کرکے ملک نکاح سے وطی بھی درست نہ ہوگی شرکت کی وجہ سے، لہٰذا باندی کا اپنے آپ کو نکاح میں دینا صحیح نہ ہوگا۔نکاح کے لئے باندی کو آقا کی اجازت ضروری ہے؛ اس صورت میں شبہ دور کرنے کے لئے یہ طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے کہ بیت المال کے وکیل سے اس کو خرید لیا جائے یا وہ باندی فقیر پر صدقہ کردے پھر فقیر سے خرید لے؛ تو ان دونوں صورتوں میں مالک کی کامل ملکیت پائے جانے کی وجہ سے کوئی شبہ باقی نہیں رہتا، پس ایسی صورتوں میں اس باندی سے وطی کرنا حلال ہوگا۔

مطلب مهم في وطء السراري اللاتي يؤخذن غنيمة في زماننا

.قلت: ولا سيما السراري اللاتي يؤخذن غنيمة في زماننا للتيقن بعدم قسمة الغنيمة، فيبقى فيهن حق أصحاب الخمس وبقية الغانمين، وما ذكره الشارح في الجهاد عن المفتي أبي السعود من أنه في زمانه وقع من السلطان التنفيل العام فبعد إعطاء الخمس لا تبقى شبهة في حل وطئهن. اهـ.

فهو غير مفيد أما أولا فلأن التنفيل العام غير صحيح سواء شرط فيه السلطان أخذ الخمس أو لا؛ لأن فيه إبطال السهام المقدرة كما نص على ذلك الإمام السرخسي في شرح السير الكبير، وأما ثانيا: فلأن تنفيل سلطان زمانه ولا يبقى إلى زماننا، وأما ثالثا فلأنه نفى الشبهة بإعطاء الخمس. ومن المعلوم في زماننا أن كل من وصلت يده من العسكر إلى شيء يأخذه ولا يعطي خمسه، فينبغي أن يكون العقد واجبا إذا علم أنها مأخوذة من الغنيمة، ولذا قال بعض الشافعية إن وطء السراري اللاتي يجلبن اليوم من الروم والهند

والترك حرام. وأما قوله: في الأشباه بعد نقله ذلك عنه في قاعدة الأصل في الأبضاع التحريم أن هذا ورع لا حكم لازم فإن الجارية المجهولة الحال المرجع فيها إلى صاحب اليد إن كانت صغيرة، وإلى إقرارها إن كانت كبيرة، وإن علم حالها فلا إشكال. اهـ. فهذا إنما هو في غير ما علم أنها أخذت من الغنيمة، أما ما علم فيها ذلك ففيها ما ذكرناه لكن قد يقال إنه يحتمل أن يكون باعها الإمام أو أحد من العسكر وأجاز الإمام بيعه، أما بدون ذلك فقد نص في شرح السير الكبير على بيع الغازي سهمه قبل القسمة باطل كإعتاقه لكن العقد عليها لا يرفع الشبهة؛ لأنها إذا كانت غنيمة تكون مشتركة بين الغانمين وأصحاب الخمس فلا يصح تزويجها نفسها، بل الرافع للشبهة شراؤها من وكيل بيت المال أو التصدق بها على فقير ثم شراؤها منه، وسيأتي إن شاء الله تعالى تمام تحرير هذه المسألة في الجهاد. (٨-١٤٧)

مطلب فيما لو زوّج المولى أمته

آقا کا اپنی باندی کا نکاح کروانا

''درمع التنویر'' میں ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر آقا اپنی باندی یا اُم ولد کے حمل کا علم ہونے کے بعد، اس حمل کا اقرار کرنے سے پہلے، اس کا نکاح کروانا چاہے، تو نکاح کروانا جائز ہے اور نکاح کروانا ہی دلالۃً آقا کی طرف سے اس حمل کی نفی ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ نقل فرمایا ہے کہ مولیٰ اپنی موطوءہ باندی کا نکاح کسی دوسرے شخص سے کرادے تو نکاح درست ہوگا اور اس باندی سے استبراء کرانا شوہر پر لازم نہیں؛ بلکہ آقا پر لازم ہے اور یہی صحیح قول ہے، یعنی آقا پر لازم ہے کہ نکاح کرانے سے قبل اپنی ملک ہی میں استبراء کرلے۔

علامہ شامیؒ اسی دوسرے مسئلہ کی توضیح مع اَقوال ائمہ والدلائل اس مطلب

میں پیش فرماتے ہیں۔

چنانچہ علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ شیخینؒ کے نزدیک شوہر پر استبراء نہ مستحب ہے اور نہ واجب ہے؛ کیوں کہ شریعت کا جوازِ نکاح کا حکم کرنا ہی رحم کے فارغ ہونے کی علامت ہے، اور جب رحم فارغ ہے تو استبراء کی بھی ضرورت نہیں۔

جبکہ امام محمدؒ کا قول 'ہدایہ' کے حوالہ سے علامہ شامیؒ نقل فرماتے ہیں کہ ''میں استبراء سے قبل وطی کرنے کو پسندیدہ نہیں سمجھتا، کیوں کہ باندی کا رحم مولی کے پانی سے مشغول ہونے کا احتمال ہے۔ لہٰذا اس باندی سے دور رہنا واجب ہے، پس شراء کی صورت میں مشتری پر تنزہ (استبراء) واجب ہے۔ فقیہ ابواللیثؒ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ کا قول اقرب اِلی الاحتیاط ہے اور اسی کو ہم اختیار کرتے ہیں۔

ہدایہ کی مذکورہ عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ ایسی باندی سے استبراء کے وجوب کے متعلق شیخینؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ شیخینؒ استبراء کے عدم وجوب اور وطی کے جواز کے قائل ہیں جبکہ امام محمدؒ استبراء کے وجوب اور وطی کے عدم جواز کے قائل ہیں۔

اس اختلاف کے متعلق علامہ شامیؒ صاحبِ نہایہؒ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ دونوں میں کوئی اختلاف نہیں اور دونوں فریق نفس وطی کے جواز کے قائل ہیں، صاحبِ نہایہؒ کے بقول امام محمدؒ قبل الاستبراء وطی کے پسندیدہ ہونے کی نفی کرتے ہیں، یعنی فی نفسہ وطی کے جواز کے قائل ہیں جبکہ شیخینؒ بدون استبراء بھی وطی کو جائز کہتے ہیں، پس دونوں کے قول میں کوئی تعارض نہیں۔

چوں کہ یہ تطبیق اس اعتبار سے ہے کہ امام محمدؒ استبراء کو فقط مستحب قرار دیتے ہیں (نفس جواز کے منکر نہیں) اس لئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحرؒ نے

اس تطبیق پر اعتراض کیا ہے کہ یہ تطبیق 'ہدایہ' میں مذکور تفصیل کے خلاف ہے کیوں کہ 'ہدایہ' میں (جیسا کہ سابق میں مذکور ہوا) امام محمدؒ کا قول استبراء کے وجوب کا ہے۔ پس شیخینؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف برقرار رہے گا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب نہرؒ کے بقول صاحب نہایہؒ کی تطبیق پسندیدہ بات ہے اور صاحب نہر فرماتے ہیں کہ ہر ایک کے قول کے مطابق نفس استبراء کے پسندیدہ ہونے میں کوئی تردد نہیں، گویا شیخینؒ بھی اس کے قائل ہیں اور امام محمدؒ بھی اس کے قائل ہیں تو اب نہ تو ان کے مابین کوئی اختلاف ہے اور نہ ابو اللیثؒ کی طرح امام محمدؒ کے قول کو راجح قرار دینے کی کوئی ضرورت ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں: جب صحیح قول کے مطابق مولیٰ پر قبل النکاح ہی استبراء واجب ہے تو اب شوہر کے لئے استبراء کے استحباب کی نفی بھی جائز ہوگی؛ کیوں کہ مقصود (استبراءِ رحم) مولیٰ کی طرف سے ثابت ہو چکا ہے اور اگر پتہ چل جائے کہ مولیٰ نے استبراء نہیں کیا تو اب شوہر کے لئے استحباب میں تردد کرنا مناسب نہیں؛ بلکہ یہ کہا جائے کہ شوہر پر استبراء واجب ہے تو بھی بعید نہ ہوگا اور ''فتح القدیر'' کی بات بھی اسی کے قریب ہے۔

'فتح القدیر' میں ہے کہ امام محمدؒ کے قول لا أحب کو وجوب پر محمول کیا جائے گا اور اس کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ باندی کے رحم کے بارے میں آقا کے پانی کے ساتھ شغل کا احتمال ہے اور یہ علت بھی استبراء کے وجوب پر دلالت کرتی ہے اور متقدمین کا طرز بھی یہ رہا ہے کہ وہ اکثر 'أکرہ' کا اطلاق تحریم اور کراہتِ تحریمی پر کرتے تھے اور 'أحب' کو تحریم کے مقابلہ یعنی وجوب کے لئے استعمال کرتے تھے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'ہدایہ' کے قول سے بھی وجوب کے قول کی صراحت معلوم ہوتی ہے، صاحب ہدایہؒ امام محمدؒ کے قول کی علت بیان فرماتے ہیں کہ شوہر کا وطی کرنے میں ماءِ مولیٰ کے ساتھ التباس کا اندیشہ ہے، لہٰذا احتیاط ضروری ہے جیسا کہ شراء میں ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صحیح قول کے مطابق آقا پر استبراء کرانا واجب ہے اور امام سرخسیؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے اور آقا کے لئے استبراء کرانا واجب اس وقت ہے جبکہ آقا باندی کے نکاح کروانے کا ارادہ کرے اور آقا اس کے نکاح سے پہلے باندی کے ساتھ وطی کرتا رہا ہو اور اگر آقا باندی کے بیچنے کا ارادہ کرے تو آقا پر استبراء واجب نہ ہوگا بلکہ بیع میں صرف استبراء کرانا مستحب ہوگا۔

نکاح اور بیع میں دراصل فرق اس وجہ سے ہے کہ بیع میں مشتری پر استبراء واجب ہے اور جب استبراء کا مقصود مشتری کی طرف سے حاصل ہو رہا ہے تو بائع پر استبراء واجب قرار دینے کا کوئی مطلب نہیں۔

اور ''منتقی'' میں امام صاحبؒ سے یہ قول منقول ہے کہ جو شخص باندی سے وطی کرتا ہو اس کے لئے میں ناپسند کرتا ہوں کہ وہ باندی کو بغیر استبراء کے بیچے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ بیع میں مشتری پر استبراء واجب ہے اور نکاح میں آقا پر استبراء واجب ہے اور بیچنے سے قبل ہی آقا استبراء کرے یہ مستحب ہے اور نکاح کے بعد شوہر کا استبراء کرنا مستحب ہے۔

(و) صح نكاح (الموطوءة بملك) يمين ولا يستبرئها زوجها -بل سيدها وجوبا على الصحيح ذخيرة

مطلب فيما لو زوج المولى أمته

(قوله: ولو زوج أمته إلخ) هذا محترز قوله المقر به كما أوضحناه قبل

(قوله: ولا يستبرئها زوجها) أي لا استحبابا ولا وجوبا عندهما. وقال محمد: لا أحب أن يطأها قبل أن يستبرئها؛ لأنه احتمل الشغل بماء المولى فوجب التنزه كما في الشراء هداية. وقال أبو الليث قوله: أقرب إلى الاحتياط وبه نأخذ بناية ووفق في النهاية بأن محمدا إنما نفى الاستحباب، وهما أثبتا الجواز بدونه فلا معارضة واعترضه في البحر بأنه خلاف ما في الهداية لكن استحسنه في النهر بأنه لا ينبغي التردد في نفس الاستبراء على قول. قال وبه يستغنى عن ترجيح قول محمد.

قلت: إذا كان الصحيح وجوب الاستبراء على المولى يسوغ نفي استحبابه عن الزوج لحصول المقصود. نعم لو علم أن المولى لم يستبرئها لا ينبغي التردد في استحبابه للزوج، بل لو قيل بوجوبه لم يبعد، ويقربه أنه في الفتح حمل قول محمد لا أحب على أنه يجب لتعليله باحتمال الشغل بماء المولى فإنه يدل على الوجوب وقال فإن المتقدمين كثيرا ما يطلقون أكره هذا في التحريم أو كراهة التحريم وأحب في مقابله. اهـ.

قلت: وأصرح من ذلك قول الهداية لأنه احتمل الشغل بماء المولى فوجب التنزه كما في الشراء. اهـ. ومثله في مختارات النوازل. (قوله: بل سيدها) أي بل يستبرئها سيدها وجوبا في الصحيح، وإليه مال السرخسي، وهذا إذا أراد أن يزوجها وكان يطؤها، فلو أراد بيعها يستحب، والفرق أنه في البيع يجب على المشتري فيحصل المقصود فلا معنى لإيجابه على البائع. وفي المنتقى عن أبي حنيفة أكره أن يبيع من كان يطؤها حتى يستبرئها. ذخيرة. (١٦٣-٨)

مطلب: هل للعصبة تزويج الصغير امرأة غير كفء له؟

صغیر کا غیر کفو میں نکاح کرانے کا حق عصبہ کو ہوگا یا نہ؟

''درمع التنویر'' میں یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ باپ اور دادا کے علاوہ کوئی اور ولی غیرِ کفو اور غبنِ فاحش (بہت زیادہ مہر) کے ساتھ بچہ کا نکاح کروائے تو نکاح اصلاً

صحیح نہیں ہے، علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں یہی مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ اگر ولی عصبہ بچے کا نکاح ایسی عورت سے کردے جو اس کا کفو نہیں ہے تو نکاح صحیح سمجھا جائے گا یا نہیں؟

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'کنز' میں یہ مسئلہ صراحۃً مذکور ہے۔ صاحب کنزؒ فرماتے ہیں کہ اگر باپ نے اپنے بچے کا عقدِ نکاح غیر کفو یا بہت زیادہ مہر بڑھا کر کیا تو یہ عقدِ نکاح صحیح ہوجائے گا؛ لیکن باپ اور دادا کے علاوہ کسی اور کو یہ حق حاصل نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر بھائی نے اپنے چھوٹے بھائی کا عقدِ نکاح ایسی عورت سے کیا جو اس سے کم مرتبہ والی تھی تو عقدِ نکاح صحیح نہ ہوگا؛ کیوں کہ غیر کفو میں نکاح کروانے کا حق باپ اور دادا کے علاوہ کسی اور کو حاصل نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ پر ایک اعتراض ہے جو پہلے بھی 'شرنبلالیۃ' کے حوالہ سے گذر چکا ہے کہ شوہر کے حق میں کفائت کا اعتبار نہیں ہوتا اور اس اعتبار سے اگر بڑے بھائی نے چھوٹے بھائی کا نکاح غیر کفو میں کمتر عورت سے کروایا تو نکاح درست ہونا چاہئے اور یہ مسئلہ آگے کفائت کے باب میں بھی آئے گا، نیز شارح علامہ حصکفیؒ ماقبل میں بھی اس کی طرف اشارہ کرچکے ہیں۔

اس اعتراض کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مجھے کافی مراجعت کے بعد بھی اس مسئلہ میں (زوجِ صغیر میں کفائت معتبر ہونے کی) کوئی صریح عبارت نہیں ملی، 'بدائع' میں مجھے 'کنز' کی طرح عبارت ملی، چنانچہ صاحب بدائعؒ فرماتے ہیں کہ اگر باپ اور دادا غیر کفو میں بچے یا بچی کا نکاح کروائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باپ دادا کے لئے کفائت شرط نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ بیان فرمائی ہے کہ باپ اور دادا میں کمالِ نظر اور کمالِ شفقت پائی جاتی ہے۔ برخلاف بھائی اور چچا جب غیر کفو

میں نکاح کروائے تو معاملہ مختلف ہے، یہ نکاح بالاتفاق جائز نہ ہوگا کیوں کہ یہ ضررِ محض ہے۔

صاحب بدائع نے 'بخلاف' کہہ کر صغیر اور صغیرہ دونوں میں باپ، دادا کے علاوہ نکاح کرانے کو غیر معتبر قرار دیا ہے گویا صاحب بدائع بھی باپ، دادا کے علاوہ کے نکاح کرانے کی صورت میں زوجِ صغیر کے حق میں کفاءت کا اعتبار کرتے ہیں۔

پس اب جانبِ زوج میں مسئلۂ کفاءت کا خلاصہ یہ ہوا کہ:

(۱) بالغ مرد اپنا نکاح کسی کمتر عورت سے کرے تو مرد کے عصبات کو اعتراض کا حق نہ ہوگا۔

(۲) برخلاف بالغ عورت کہ وہ اپنا نکاح کسی کمتر مرد سے کرے تو اس کے عصبات کو اعتراض کا حق ہوگا (یا نکاح صحیح نہ ہوگا)۔

(۳) اسی طرح صغیر اور صغیرہ کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کوئی ولی غیر کفو میں کراوے تو صحیح نہ ہوگا۔ اس مسئلہ کی مزید کچھ تفصیل ''باب کفاءت'' کے ابتداء میں آئے گی۔

خلاصہ: عنوانِ مطلب کے مطابق اب مسئلہ یہ ہوا کہ باپ، دادا کے علاوہ عصبہ اگر صغیر یا صغیرہ کا نکاح غیر کفو میں کرادے تو درست نہ ہوگا اور اس خاص مسئلہ میں زوجِ صغیر کے لئے بھی کفو کا اعتبار رہوگا۔

مطلب: هل للعصبة تزويج الصغير أمرأة غير كفء له؟

(قوله لا يصح النكاح من غير كفء) مثله قول الكنز: ولو زوج طفله غير كفء أو بغبن فاحش صح ولم يجز ذلك لغير الأب والجد، ومقتضاه أن الأخ لو زوج أخاه الصغير امرأة أدنى منه لا يصح وفيه ما مر عن الشرنبلالية من أن الكفاءة لا تعتبر للزوج كما سيأتي في بابها أيضا.

وقدمنا أن الشارح أشار إلى ذلك أيضا وقد راجعت كثيرا فلم أر شيئا صريحا في ذلك؛ نعم رأيت في البدائع مثل ما في الكنز حيث قال: وأما إنكاح الأب والجد الصغير الصغيرة فالكفاءة فيه ليست بشرط عند أبي حنيفة لصدوره ممن له كمال النظر لكمال الشفقة، بخلاف إنكاح الأخ والعم من غير كفء فإنه لا يجوز بالإجماع لأنه ضرر محض اهـ (۲۳۱-۸)

مطلب في فُرَقِ النكاح

نکاح میں فرقت کے اسباب کا بیان

مطلب کے آغاز سے پہلے بطور تمہید فسخ اور طلاق کے فرق کو جان لینا مناسب ہے۔

(۱) اگر میاں بیوی کے درمیان فرقت عورت کی جانب سے ہو تو اسے فسخ کہتے ہیں اور مرد کی جانب سے ہو تو طلاق کہتے ہیں۔

(۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو ایک طلاق دے تو باقی دو طلاقوں کا مالک رہتا ہے یعنی دو طلاقوں سے عورت مغلّظہ ہو جائے گی، کیوں کہ ایک طلاق پہلے ہو چکی ہے اور اگر عورت کی جانب سے فسخ ہے تو طلاق نہ ہونے کی وجہ سے شوہر تین طلاقوں کا مالک ہوگا؛ کیوں کہ پہلے کوئی طلاق واقع نہیں ہوئی ہے۔

(۳) تیسرا فرق یہ ہے کہ اگر دخول سے پہلے نکاح ٹوٹا ہو اور اس کو طلاق قرار دی جائے تو شوہر پر آدھا مہر لازم ہوگا؛ کیوں کہ دخول سے پہلے طلاق واقع ہونے سے آدھا مہر ہی لازم ہوتا ہے اور اگر فسخِ نکاح قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ گویا نکاح ہوا ہی نہیں اس لئے کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔

(۴) چوتھا فرق یہ ہے کہ طلاق میں نکاح ہو کر پھر طلاق ہوئی اور فسخ نکاح کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شروع سے نکاح ہوا ہی نہیں۔ (اثمار الہدایہ)

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ ہر فرقت کے لئے قضاء قاضی شرط ہے مگر آٹھ چیزیں ایسی ہیں جس میں قضاء قاضی شرط نہیں ہے، صاحب نہرؒ نے اس کو منظوم کیا ہے۔آٹھ چیزوں میں قضاءِ قاضی اس لیے شرط نہیں کہ ان میں فرقت کا سبب جلی اور واضح ہوتا ہے۔ اور بقیہ صورتوں میں سبب خفی ہوتا ہے۔ جیسے کہ کفاءت، نقصانِ مہر،خیار بلوغ کی بنیاد پر عدمِ شفقت کی بات کرنا اور اباءِ زوج یعنی شوہر کا قبولِ اسلام سے انکار کرنا وغیرہ۔۔۔

چنانچہ علامہ شامیؒ ''مطلب فی فرق النکاح'' میں صاحب نہرؒ کے منظوم کلام کے متعلق فرماتے ہیں کہ قصیدہ کا پہلا مصرع بحرِ کامل کے وزن پر ہے اور باقی بحرِ بسیط کے وزن پر ہے حالاں کہ صنعت کے اعتبار سے اس طرح ابیات کو بیان کرنا صحیح نہیں ہے کہ پہلا مصرع ایک بحر کا ہو اور دوسرا مصرع دوسرے بحر کا ہو۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے پہلا مصرع بھی بحرِ بسیط کے وزن پر کردیا: **أن النكاح له في قولهم فرقٌ** (یعنی علماء کے قول کے مطابق نکاح میں فرقت کی کئی صورتیں ہیں) تاکہ کلام صحیح ہوجائے۔

علامہ شامیؒ نظم کی ترکیبی حیثیت پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ **فرق النكاح أتتك جمعاً نافعاً** میں ''**فرق النكاح**'' مبتدا ہے اور ''**فسخ، طلاق**'' کو یا تو ''**فرق النكاح**'' کا بدل مفصّل مانیں اور خبر ''**أتتك جمعاً**'' ہوگی یا '**فسخ، طلاق**' کو خبر ثانی مانیں۔

اور **هذا** اسم اشارہ مبتداء ہے، '**الدر**' اسم اشارہ سے بدل ہے یا عطف بیان ہے، اس سے مراد مذکور نظم ہے اور '**يحكيها**' اس کی خبر ہے اور مصرع میں نظم کو موتی کے ساتھ تشبیہ دی ہے نفاست کے اعتبار سے۔

اب شعر کا ترجمہ یہ ہوا کہ نکاح میں فسخ یا طلاق کی صورت میں فرقت کا سبب بننے والے امور کو تیرے سامنے نفع بخش طریقے سے جمع کر کے پیش کیا جا رہا ہے اور یہ موتیوں جیسی نظم اس کو بیان کر رہی ہے۔

<u>نکاح کی فرقتوں کی صورتیں</u>

(۱) تباین الدار: تباین دار فرقت کا سبب ہے۔ تباینِ دار حقیقۃً وحکماً ہو تو فرقت کا سبب ہے۔ جیسے حربی زوجین میں سے کوئی ایک مسلمان یا ذمّی بن کر امن طلب کئے بغیر دارالاسلام میں آجائے یا بدونِ امن دارالاسلام میں آکر مسلمان یا ذمی بن جائے تو اس صورت میں حقیقۃً تباین کے ساتھ حکماً بھی تباین ہو گیا؛ کیوں کہ اس حربی نے اسلام یا ذمہ کے ساتھ دارالاسلام کی رہائش اختیار کر لی۔ پس ایسا تباین فرقت کا سبب بنے گا۔ اور اگر فقط حقیقۃً تباین ہو، حکماً تباین نہ ہو؛ مثلاً حربی زوجین میں سے کوئی ایک امن لے کر کچھ وقت دارالاسلام میں آجائے تو حقیقۃً تباین دار ہے مگر یہ حربی شخص دارالاسلام کا باشندہ نہیں، بلکہ دارالحرب کا ہی باشندہ ہے، اس لئے یہ تباین فرقت کا سبب نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر تباین دار فقط حکماً ہو اور حقیقۃً نہ ہو تو یہ بھی فرقت کا سبب نہیں بنے گا مثلاً دار الاسلام سے کوئی مسلمان یا ذمّی امن لے کر دارالحرب چلا جائے اور وہاں کسی حربیہ عورت سے نکاح کر لے تو دونوں کے دار الحرب میں جمع ہونے سے تباین دار حقیقۃً نہیں ہے، مگر دونوں الگ الگ دار کے باشندے ہیں اس اعتبار سے تباین دار فقط حکمی ہے جو فرقت کا سبب نہیں ہو گا۔

(۲) نقصان مہر: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ''مع'' عین کے سکون کے ساتھ یہ ایک لغت ہے اور ''مہر'' کا لفظ بغیر تنوین کے ضرورت کی بنا پر ہے۔ الفاظ کی بحث کے بعد علامہ شامیؒ دوسری چیز بیان فرماتے ہیں کہ جب عورت نے اپنا نکاح کم

مہر پر کیا اور ولی نے میاں بیوی میں جدائی کروادی تو نکاح فسخ ہوجائے گا اور اگر یہ تفریق دخول سے پہلے ہوتو عورت کے لئے کوئی مہر نہ ہوگا اور اگر تفریق دخول کے بعد ہے تو عورت کے لئے مہرِ مسمّٰی ہوگا۔

(۳) فساد عقد: کوئی شخص اپنے نکاح میں آزاد عورت کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرلے یا کوئی شخص بغیر گواہ کے نکاح کرلے تو یہ عقدِ نکاح فاسد ہے اور سببِ فرقت ہے۔

(۴) فقد الکفء: جب عورت غیر کفو میں شادی کرلے تو اولیاء کو عقدِ نکاح کے فسخ کا حق ہوگا؛ یہ مسئلہ ظاہر الروایۃ کے مطابق ہے، البتہ امام حسنؒ کی روایت ہے کہ عقد ہی فاسد ہوجائے گا اور صحیح نہیں ہے اور بدونِ قضاء قاضی ہی فسخ ہو جائے گا۔علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات پہلے گذر چکی ہے اور فتوی امام حسنؒ کے قول پر ہے۔

(۵) تقبیل: یہ حرمت مصاہرت کا مسئلہ ہے کہ مرد کے بوسہ لینے کا عمل ایسی چیز ہے جو اس عورت کے اصول وفروع میں سے مؤنث پر اس مرد کو حرام کردیتی ہے یا عورت کا یہ فعل مرد کے اصول وفروع میں سے مذکر پر اس عورت کو حرام کردیتا ہے۔

(۶) سبیؒ: قید ہوجانے کی وجہ سے بھی فرقت ثابت ہوجاتی ہے، لیکن فرقت کا یہ سبب محل نظر ہے اس لئے کہ 'باب نکاح الکافر' میں مسئلہ یوں مذکور ہے کہ 'المرأة تبين بتباين الدارين لا بالسبي' یعنی عورت تباین دارین کی وجہ سے جدا ہوجاتی ہے، قیدی بننے سے جدا نہیں ہوتی۔علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر شارحؒ کی مراد یہ ہو کہ قیدی کو دار الحرب سے دار الاسلام لایا گیا تو اب قید مع تباین دارین کی وجہ سے فرقت واقع ہوگی، اور یہ صورت تباین دار کی ہے جو پہلے نمبر پر گذر چکی ہے۔

(۷) اسلام المحارب: مثلاً اگر دونوں مجوسیوں میں سے ایک دارالحرب میں اسلام لے آئے تو حائضہ عورت کے تین حیض گذر جانے سے اور آئیسہ کے تین ماہ گذر جانے سے علیحدگی ہوجائے گی، بشرطیکہ دوسرا اس عرصہ میں مسلمان نہ ہوا ہو۔ دراصل فرقت ان دونوں میں سے کسی ایک کے انکار کرنے سے ہوتی ہے، لیکن جس جگہ پر ان دونوں میں سے کسی نے اسلام قبول کیا ہے وہ دارالحرب ہے اور دارالحرب میں کسی قاضی کو ولایت حاصل نہیں ہوتی کہ ان میں سے کسی پر اسلام پیش کرے اور کسی کے انکار کی وجہ سے تفریق کروا سکے، اس لئے تین حیض اور تین ماہ کو انکار کے قائم مقام کردیا، گویا ان میں سے ایک کو تین ماہ اور تین حیض تک کا وقت دیا گیا کہ اگر اس اثناء میں اسلام قبول کرلے تو فرقت واقع نہ ہوگی اور اسلام قبول نہ کرے تو فرقت واقع ہوجائے گی اور تین حیض اور تین ماہ خاموشی کو انکار کا درجہ دیا جائے گا۔ یہ فرقت طرفینؒ کے نزدیک طلاق ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فسخِ نکاح ہے۔

صاحب بحرؒ فرماتے ہیں کہ انہیں یہ کہنا چاہئے کہ عورت نے اسلام قبول کیا ہو تو یہ طلاق ہے، کیوں کہ خاوند حکماً اسلام سے انکار کرنے والا ہے اور مرد اگر اسلام قبول کرے تو فسخ ہے، گویا طرفین اور امام ابو یوسفؒ کو یہ تعبیر اختیار کرنی چاہئے۔

(۸) إرضاع ضرتها: جب بڑی بیوی چھوٹی سوکن کو دودھ پلادے جبکہ سوکن کی عمر دو سال ابھی نہ ہوئی ہو تو دونوں سوکنوں کا نکاح فسخ ہوجائے گا؛ کیوں کہ بڑی سوکن اپنی چھوٹی سوکن کو دودھ پلانے کی وجہ سے رضاعی ماں بن گئی اور چھوٹی سوکن اس کی بیٹی بن گئی اور شوہر اپنے نکاح میں ماں اور اس کی بیٹی کو جمع کرنے والا ہوا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ صورت صرف سوکن ہی کے ساتھ مقید نہیں ہے،

بلکہ یہ ایک جزئیہ ہے؛ کیوں کہ ''بدائع'' میں اس کی ایک اور صورت بیان فرمائی گئی ہے کہ اگر چھوٹی بیوی کو خاوند کی ماں یعنی ساس نے دودھ پلایا تو یہ اس کی رضاعی بیٹی ہوگئی اور شوہر کی رضاعی بہن ہوگئی جس کی وجہ سے شوہر اور بیوی میں تفریق ہو جائے گی۔

دوسری صورت یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ دونوں چھوٹی بیویوں کو ایک اجنبی عورت نے دودھ پلایا تو یہ دونوں بیویاں آپس میں رضاعی بہن ہونے کی وجہ سے شوہر کا اپنے نکاح میں دو بہنوں کو جمع کرنا لازم آئے گا، لہٰذا فرقت واقع ہو جائے گی۔

(۹) خیارِ عتق: خیارِ عتق کی وجہ سے بھی فرقت واقع ہو جائے گی، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ خیارِ عتق صرف عورت کی جانب سے ہوتا ہے، یہ حق صرف عورت استعمال کرسکتی ہے جیسے آقا نے اپنی باندی کا نکاح کسی سے کروادیا پھر آقا نے اس باندی کو آزاد کردیا تو باندی کو خیارِ عتق حاصل ہوگا، چاہے تو اپنے شوہر سے اپنا نکاح باقی رکھے یا اپنا نکاح فسخ کردے یہ خیار غلام کو حاصل نہیں ہے۔

جبکہ خیارِ بلوغ لڑکی اور لڑکے دونوں کو حاصل ہوتے ہیں، جیسے باپ دادا کے علاوہ دوسرا کوئی نابالغ لڑکی یا لڑکے کا نکاح کروائے تو دونوں کو خیارِ بلوغ حاصل ہوگا یعنی بالغ ہونے کے بعد فرقت کا حق حاصل ہوگا۔

(۱۰) خیارِ بلوغ: خیارِ بلوغ کی وجہ سے بھی نکاح کو فسخ کیا جاسکتا ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شعر میں 'بلوغ' پر جر 'عتق' پر عطف کی وجہ سے ہے اور درمیان میں حرفِ عطف ساقط کردیا گیا ہے۔

(۱۱) رِدّۃ: میاں بیوی میں سے کسی ایک کا مرتد ہونا بھی فرقت کا سبب ہے، اور یہاں مراد یہ ہے کہ میاں بیوی میں کوئی ایک مسلمان باقی رہے تو فرقت واقع ہوگی

اور اگر دونوں ساتھ میں مرتد ہوں پھر وہ دونوں ساتھ میں مسلمان ہوئے تو نکاح باقی رہے گا۔

(۱۲) مِلکُ لبعض: دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بعض کا مالک بننا بھی فرقت ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ کُل کا مالک ہو گیا تو فرقت واقع نہ ہوگی، بلکہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا مکمل مالک ہو گیا تو بدرجۂ اولیٰ فرقت واقع ہو جائے گی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بارہ-۱۲ صورتوں میں فسخ متحقق ہوگا؛ لیکن ان میں سے سبیؒ (قیدی) والی صورت خارج ہونی چاہئے، جیسا کہ وہاں ذکر کردیا گیا ہے۔

بقول علامہ شامیؒ: مناسب یہ تھا کہ اس کے بجائے وہ صورت ذکر کرتے جو 'بدائع' میں ہے کہ ایک مسلمان نے ایک کتابیہ یہودیہ یا نصرانیہ سے شادی کی پھر عورت مجوسیہ ہوگئی تو فرقت دونوں میں ثابت ہو جائے گی؛ کیوں کہ مجوسیہ مسلمان مرد سے نکاح کی اہل نہیں، پھر اگر وہ دخول سے پہلے مجوسیہ ہوئی تو اس کے لئے کوئی مہر اور کوئی نفقہ نہ ہوگا؛ کیوں کہ یہ ایسی جدائی ہے جو طلاق نہیں ہے، لہٰذا یہ فسخ نکاح ہوگا اور اگر یہی جدائی دخول کے بعد ہو تو اس عورت کے لئے مہر تو ہوگا، نفقہ نہ ہوگا؛ کیوں کہ یہ جدائی عورت کی جانب سے ہوئی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے صاحب نہر کے شعر کو اپنے الفاظ میں تبدیل کیا ہے اور سبیؒ کو اس میں سے ساقط کر دیا ہے اور بدائع میں موجود مسئلہ کا اضافہ کیا۔

إرضاعُ إسلامُ حربيٍّ تَمَجُّسُ		نَصْرَانِيَّةٍ قُبلةٌ قَدْ عُدَّ ذَا فِيْهَا

ترجمہ: دودھ پلانا، حربی کا اسلام قبول کرنا، نصرانیہ عورت کا مجوسی ہوجانا، بوسہ لینا؛ یہ سب ان میں شمار کیا گیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شعر میں حربی کے اسلام قبول کرنے سے متعلق طرفینؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اختلاف مذکور ہے۔ طرفین فرماتے ہیں یہ طلاق ہے جبکہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں یہ فسخ ہے تو ہم نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کرتے ہوئے شعر میں حربی کے اسلام قبول کرنے کو فسخ نکاح شمار کیا۔

یا پھر ''بحر'' کے قول کے اعتبار سے اس کو فسخِ نکاح شمار کیا، صاحب بحرؒ فرماتے ہیں کہ اگر عورت اسلام قبول کرے تو یہ طلاق ہوگی؛ کیوں کہ اس وقت مرد کے حکماً اسلام کا انکار کرنے کی وجہ سے یہ فرقت طلاق ہوگی اور مرد نے اسلام قبول کیا اور انکار عورت کی طرف سے پایا گیا تو یہ دوسری صورت فسخ ہے اور اسی دوسری صورت کے اعتبار سے اسلامِ حربی کو فسخِ نکاح میں شمار کیا۔

فرقت کی ان صورتوں کا بیان جو طلاق ہیں:

علامہ شامی اب فرقت کی ان صورتوں کو بیان فرماتے ہیں جو طلاق ہیں:

(۱) جَبٌّ: شوہر کا مقطوع الذکر ہونا۔

(۲) عُنَّۃٌ: شوہر کا عنین ہونا۔

(۳) الإیلاء: شوہر بیوی سے قریب نہ جانے کی قسم کھالے اور چار مہینے گذر جائے۔

(۴) لعان: لعان کی وجہ سے فرقت طلاق کہلائے گی۔

(۵) 'فتح القدیر' میں پانچویں صورت بھی ذکر کی گئی ہے: شوہر کا اسلام سے انکار کرنا مثلاً کسی ذمی کی بیوی مسلمان ہوگئی اور شوہر نے اسلام قبول کرنے سے انکار

کردیا تو اب یہ فرقت طلاق کہلائے گی۔

چوں کہ صاحب نہر کے منظوم کلام میں صرف چار اسباب ذکر فرمائے ہیں اور پانچواں سبب ابن ہمام نے فتح القدیر میں ذکر فرمایا ہے اس لئے علامہ شامیؒ نے اس کو شامل کرتے ہوئے شعر ترتیب دیا ہے جس میں فرقت کے یہ پانچوں اسباب شامل ہوجاتے ہیں جو طلاق ہیں۔

أما الطلاق فجُبٌّ عنه وإباء		والزوج إيلائه واللعن يتلوها

ترجمہ: وہ جدائیاں جو طلاق ہیں: (۱) خاوند کا مقطوع الذکر ہونا (۲) اس کا عنین ہونا (۳) خاوند کا اسلام قبول کرنے سے انکار کرنا (۴) اور اس کا ایلاء کرنا (۵) اور آخری صورت لعان کرنا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حربی زوجین میں سے ایک کا اسلام قبول کرنا بھی صاحبینؒ کے قول کے مطابق طلاق ہے، لیکن شارح علامہ حصکفیؒ اس کو فسخ میں شمار کرتے ہیں اس لئے ہم نے ان کی پیروی کرتے ہوئے فرقت کا یہ سبب جو طلاق ہے اس کو ذکر نہیں کیا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ یہ فرقت کی کل ۱۷ (سترہ) صورتیں ہیں جس میں ۱۲ (بارہ) فرقت کی وہ صورتیں ہیں جو فسخ ہیں اور ۵ (پانچ) وہ صورتیں ہیں جو طلاق ہیں۔ اب ان میں سے ۸ (آٹھ) صورتوں میں قضاء قاضی کے بغیر فرقت واقع ہوجائے گی اور وہ ۸ (آٹھ) صورتیں یہ ہیں: (۱) ایک دوسرے کے بعض یا کل کا مالک ہونا۔ (۲) خیار عتق۔ (۳) دو حربیوں میں سے کسی ایک کا اسلام قبول کرنا۔ (۴) تقبیل سے مراد وہ فعل ہے جو حرمت مصاہرت کو واجب کرے، کیوں کہ محض اس فعل سے نکاح ختم نہیں ہوتا بلکہ ایک دوسرے کو ترک کرنے یا قاضی کی تفریق سے عقد

نکاح ختم ہوتا ہے۔ (فتاوی دار العلوم زکریا: ۴/ ۲۸۲) (۵) سبیؒ: لیکن اس کے متعلق علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ یہ تباینِ دارین ہی میں شامل ہے، اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ (۶) ایلاء۔ (۷) تباینِ دارین۔ (۸) فسادِ عقد۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فرقت کی ایک صورت اور شامل ہونی چاہئے، جس میں قضاء قاضی شرط نہیں ہے وہ یہ ہے: میاں بیوی میں سے کسی ایک کے ارتداد کی وجہ سے بھی فوری طور پر فسخِ نکاح ہوجائے گا، پھر سمجھانے کے بعد اگر وہ مسلمان ہوجائے تو نکاح بحال کردیا جائے اور اسلام قبول نہ کرے تو مرد کو قتل کریں گے اور عورت کو قید کریں گے اور فسخ باقی رہے گا۔ اس اعتبار سے یہ صورت بھی آٹھ چیزوں میں شامل ہونی چاہئے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس آخری شعر کو اپنے قول کی طرف پھیر دیا جس میں رِدَّۃ کو بھی شامل کیا ہے۔

ايلائه رِدَّةٌ أيضاً مصاهرة		تباين مع فساد العقد يدنيها

وشرط للكل القضاء إلا ثمانية ونظم صاحب النهر فقال:

فرق النكاح أتتك جمعا نافعا ... فسخ طلاق وهذا الدر يحكيها
تباين الدار مع نقصان مهر كذا ... فساد عقد وفقد الكفء ينعيها
تقبيل سبي وإسلام المحارب أو ... إرضاع ضرتها قد عد ذا فيها
خيار عتق بلوغ ردة وكذا ... ملك لبعض وتلك الفسخ يحصيها
أما الطلاق فجب عنة وكذا ... إيلاؤه ولعان ذاك يتلوها
قضاء قاض أتى شرط الجميع خلا ... ملك وعتق وإسلام أتى فيها
تقبيل سبي مع الإيلاء يا أملي ... تباين مع فساد العقد يدنيها

مطلب في فرق النكاح

(قوله فرق النكاح) هذا الشطر الأول من بحر الكامل وما عداه من

البسيط، وهو لا يجوز وقد غيرته إلى قولي إن النكاح له في قولهم فرق ح (قوله فسخ الطلاق) بدل من " فرق " بدل مفصل والخبر قوله أتتك أو خبر بعد خبر ط (قوله وهذا الدر) اسم الإشارة مبتدأ والدر بدل منه أو عطف بيان، والمراد به النظم المذكور شبهه بالدر لنفاسته وجملة يحكيها أي يذكرها خبر (قوله تباين الدار) حقيقة وحكما، كما إذا خرج أحد الزوجين الحربيين إلى دار الإسلام غير مستأمن بأن خرج إلينا مسلما أو ذميا أو أسلم، أو صار ذمة في دارنا بخلاف ما إذا خرج مستأمنا لتباين الدار حقيقة فقط، وبخلاف ما إذا تزوج مسلم أو ذمي حربية ثمة لتباين الدار حكما فقط ح بزيادة (قوله مع نقصان مهر) بتسكين عين مع وهو لغة وكسر راء مهر بلا تنوين للضرورة يعني إذا نكحت بأقل من مهرها وفرق الولي بينهما فهي فسخ، لكن إن كان ذلك قبل الدخول فلا مهر لها وإن كان بعده فلها المسمى كما يأتي ط (قوله كذا فساد عقد) كأن نكح أمة على حرة ط أو تزوج بغير شهود (قوله وفقد الكفء) أي إذا نكحت غير الكفء فللأولياء حق الفسخ، وهذا على ظاهر الرواية، أما على رواية الحسن فالعقد فاسد ط وتقدم أنها المفتى بها (قوله ينعيها) النعي هو الإخبار بالموت، وهو تكملة أشار به إلى أن من نكحت غير كفء فكأنها ماتت ط.

(قوله تقبيل) بالرفع من غير تنوين للضرورة: أي فعله ما يوجب حرمة المصاهرة بفروعها الإناث وأصولها أو فعلها ذلك بفروعه الذكور وأصوله ط (قوله سبي) فيه نظر لما في باب نكاح الكافر والمرأة تبين بتباين الدارين لا بالسبي ولئن كان المراد السبي مع التباين فالتباين مغن عنه ح (قوله وإسلام المحارب) أي لو أسلم أحد المحبوسين في دار الحرب بانت منه بمضي ثلاث حيض أو ثلاثة أشهر قبل إسلام الآخر إقامة لشرط الفرقة، وهو مضي الحيض أو الأشهر مقام السبب، وهو الإباء لتعذر العرض بانعدام الولاية، فيصير مضي ذلك بمنزلة تفريق القاضي وهذه الفرقة طلاق عندهما فسخ عند أبي يوسف قال في البحر في باب نكاح الكافر: ينبغي أن يقال إنها طلاق في إسلامها لأنه هو الآبي حكما فسخ في إسلامه (قوله أو إرضاع ضرتها)

أي إذا أرضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة في أثناء الحولين ينفسخ النكاح كما يأتي في باب الرضاع لكونه يصير جامعا بين الأم وبنتها ط والضرة غير قيد فإن منه ما مثل به في البدائع: لو أرضعت الصغيرة أم زوجها أو أرضعت زوجتيه الصغيرتين امرأة أجنبية (قوله خيار عتق) قد علمت أنه لا يكون إلا من جهتها بخلاف ما بعده ح (قوله بلوغ) بالجر عطفا على عتق بإسقاط العاطف ط.

(قوله ردة) ط بالرفع عطفا على تباين بحذف العاطف ط والمراد ردة أحدهما فقط بخلاف ما لو ارتدا معا فإنهما لو أسلما معا يبقى النكاح (قوله ملك لبعض) أفاد أن ملك الكل كذلك بدلالة الأولى ح (قوله وتلك الفسخ يحصيها) أي يجمعها ويتحقق في كل منها، والإشارة إلى الاثنا عشر المتقدمة وقد علمت سقوط السبي، وكان ينبغي أن يذكر بدله ما في البدائع: تزوج مسلم كتابية يهودية أو نصرانية فتمجست تثبت الفرقة بينهما لأن المجوسية لا تصلح لنكاح المسلم، ثم لو كانت قبل الدخول فلا مهر لها ولا نفقة لأنها فرقة بغير طلاق فكانت فسخا ولو بعد الدخول فلها المهر دون النفقة لأنها جاءت من قبلها اهـ وقد غيرت البيت الذي قبل هذا وأسقطت منه السبي وزدت هذه المسألة فقلت:

إرضاع إسلام حربي تمجس... نصرانية قبله قد عد ذا فيها

وقد علمت أن كون إسلام الحربي فسخا مفرع على قول الثاني أو على ما بحثه في البحر (قوله أما الطلاق إلخ) أي أما الفرقة التي هي طلاق فهي الفرقة بالجب، والعنة. والإيلاء، واللعان، وبقي خامس ذكره في الفتح وهو إباء الزوج عن الإسلام: أي لو أسلمت زوجة الذمي وأبى عن الإسلام فإنه طلاق بخلاف عكسه، فإنها لو أبت يبقى النكاح وقد غيرت البيت إلى قولي:

أما الطلاق فجب عنة... وإباء الزوج إيلاؤه واللعن يتلوها

وكذا إسلام أحد الحربيين فرقة بطلاق على قولهما لكن لما مشى على كونه فسخا لم نذكره.

[تتمة] : قدمنا عن الفتح أن كل فرقة بطلاق يلحق الطلاق عدتها إلا

اللعان لأنه حرمة مؤبدة (قوله خلا ملك إلخ) أراد بالملك ملك أحدهما للآخر أو لبعضه وبالعتق خيار الأمة إذا أعتقها مولاها بعدما زوجها، بخلاف العبد وبالإسلام إسلام أحد الحربيين، وبالتقبيل فعل ما يوجب حرمة المصاهرة، فإنه لا يرتفع النكاح بمجرد ذلك، بل بعد المتاركة أو تفريق القاضي كما مر في المحرمات، فلم يتعين التفريق، وقد علمت أن ذكر السبي لا محل له

وحاصل ما ذكره مما لا يحتاج إلى القضاء ثمانية ويرد عليه الفرقة بالردة فسيأتي أن ارتداد أحدهما فسخ في الحال وقد غيرت البيت الأخير إلى قولي:

إيلاؤه ردة أيضا مصاهرة... تباين مع فساد العقد يدنيها

(۸-۲۴۴)

مطلب: لا يصح تولية الصغير شيخاً على خيرات

صغیر کو عمر رسیدہ حضرات کی خیرات کا ولی بنانا درست نہیں

''درمع التنویر'' میں یہ مسئلہ بیان فرمایا گیا ہے کہ ولی کے اندر تین شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔(۱) ولی آزاد ہو (۲) مکلف ہو (۳) اور مسلمان ہو۔اور''**ولن يجعل الله للكفرين على المؤمنين سبيلا**'' کی وجہ سے کافر کو مسلمان پر ولایت نہیں ہے۔اسی طرح نکاح اور مال میں مسلمان کو کافرہ پر کوئی ولایت نہیں۔

علامہ شامیؒ بقیہ دو شرطوں کی علت ''زیلعی'' کے حوالہ سے بیان فرماتے ہیں کہ ولی کے لئے حرّیت اور مکلّف ہونا شرط ہے۔اور غلام اور غیر مکلف (بچہ مجنون وغیرہ) کو اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں تو غیر پر ولایت کیسے حاصل ہوسکتی ہے؟ نیز غیر پر ولالت یہ فرع ہے اور اپنی ذات پر ولایت یہ اصل ہے، جب اصل ہی ساقط ہے تو فرع بھی (غیر پر ولایت کا حق بھی) ساقط ہوجائے گی۔

سید ابوسعودؒ اپنے شیخ سے نقل فرماتے ہے کہ علامہ زیلعیؒ کی ذکر کردہ علت ایک سوال کا جواب بھی ہے جو ان سے پوچھا گیا۔ سوال یہ تھا کہ اگر حاکمِ شرعی نے ایک بچہ کو بوڑھوں کی خیرات کا ذمہ دار مقرر کیا کہ وہ ان کے منافع جمع کرے اور ان پر روٹی تقسیم کرے اور ان کی ضروریات کا خیال رکھے تو سید ابوالسعود نے جواب دیا کہ یہ ذمہ داری دینا ہی باطل ہے اس لئے کہ بچہ کو اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں تو غیر پر کیسے اس کو والی بنایا جاسکتا ہے؟

مطلب لا يصح تولية الصغير شيخا على خيرات

[تنبيه] علل الزيلعي عدم الولاية لمن ذكر بأنهم لا ولاية لهم على أنفسهم فأولى أن لا يكون لهم ولاية على غيرهم لأن الولاية على الغير فرع الولاية على النفس. وذكر السيد أبو السعود عن شيخه أن هذا نص في جواب حادثة سئل عنها هي: أن الحاكم قرر طفلا في مشيخة على خيرات يقبض غلاتهم وتوزيع الخبز عليهم والنظر في مصالحهم فأجاب ببطلان التولية أخذا مما ذكر (٢٦١-٨)

مطلب في الوكيل والفضولي في النكاح

نکاح میں وکیل اور فضولی کے کچھ مسائل

''درمع التنویر'' میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر مؤکل نے وکیل کو کسی عورت سے اپنا نکاح کروانے کا حکم دیا پھر وکیل نے مؤکل کا نکاح کسی باندی سے کروادیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک نکاح نافذ ہوگا، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک استحسان یہ ہے کہ یہ نکاح نافذ نہ ہوگا۔ 'ملتقی الابحر' میں 'ہدایہ' کی پیروی کرتے ہوئے یہی بات کہی گئی ہے اور 'شرح الطحاوی' میں ہے کہ صاحبینؒ کا قول فتویٰ کے لئے احسن ہے اور فقیہ ابواللیثؒ نے بھی اسی قول کو پسند فرمایا ہے اور مصنف علیہ الرحمۃ نے بھی اسی کو

'شرح تنویر' میں برقرار رکھا ہے۔

علامہ شامیؒ مطلب کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ''در مع التنویر'' میں یہاں سے وکیل اور فضولی کے کچھ مسئلے بیان کیے گئے ہیں اور اس بحث کو'باب الولی' میں اس وجہ سے ذکر فرمایا ہے کہ وکالت ولایت ہی کی ایک قسم ہے، کیوں کہ مؤکل پر وکیل کا تصرف نافذ ہوتا ہے اور فضولی کوئی عقد کرے تو اس عقد کا نفاذ مالک کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور مالک فضولی کے عقد کو جائز قرار دے تو گویا یہ فضولی کو وکیل کے حکم میں کر دیتا ہے، لیکن 'کنز' وغیرہ میں اس کے لئے علیحدہ فصل قائم فرمائی ہے'باب الولی' کے تحت اس کو ذکر نہیں فرمایا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ توکیل میں دو امر الگ الگ ہوتے ہیں، ایک معاملہ ہوتا ہے وکالت بالنکاح کا، جو مؤکل اور وکیل کے مابین ہوتا ہے، جیسے مرد کسی سے کہے کہ فلاں عورت سے میرا نکاح کروا دیجئے یا عورت کہے کہ فلاں مرد سے میرا نکاح کروا دیجئے، یعنی مرد اور عورت اپنا نکاح کروانے کا وکیل بنائے۔ اور دوسرا امر ہے مؤکل کے حکم کے مطابق وکیل کا عقدِ نکاح، یعنی وکیل مؤکل کی نیابت میں ایجاب وقبول کرتا ہے۔ یہ عقد وکیل اور فریق ثالث کے درمیان میں ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ وکالت بالنکاح پر گواہ شرط نہیں ہے یعنی مرد اور عورت جس وقت کسی کو اپنے نکاح کا وکیل بنائے اس وکالت پر گواہ شرط نہیں ہے البتہ وکیل جس مجلس میں ایجاب وقبول کر رہا ہے اس میں گواہ شرط ہے۔

لیکن جب اس بات کا خوف ہو کہ مؤکل وکالت کا انکار کر دے گا تو ایسی صورت میں وکالت پر گواہ بنا لینا مناسب ہے، مثلاً کسی عورت نے مرد کو اپنے نکاح کروانے کا وکیل بنایا ہو اور اندیشہ ہو کہ عورت مکر جائے گی کہ میں نے وکیل نہیں

بنایا تو ایسی صورت میں وکالت پر گواہ بنالینا اچھا ہے۔

(أمره بتزويج امرأة فزوجه أمة جاز وقالا: لا يصح) وهو استحسان ملتقى تبعا للهداية وفي شرح الطحاوي قولهما أحسن للفتوى واختاره أبو الليث،وأقره المصنف.

[مطلب في الوكيل والفضولي في النكاح]

(قوله أمره بتزويج إلخ) شروع في بعض مسائل الوكيل والفضولي وذكرها في باب الولي لأن الوكالة نوع من الولاية لنفاذ تصرفه على الموكل ونفاذ عقد الفضولي بالإجازة يجعله في حكم الوكيل، وعقد ذلك في الكنز وغيره فصلا على حدة.

واعلم أنه لا تشترط الشهادة على الوكالة بالنكاح بل على عقد الوكيل، و إنما ينبغي أن يشهد على الوكالة إذا خيف جحد الموكل إياها فتح. (٣٢٢-٨)

مطلب: نكاح الشغار

نکاحِ شغار

''درمع التنویر'' میں نکاح شغار کے مسئلہ کو بیان فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اس شرط پر اپنی بیٹی کا نکاح کیا کہ متزوّج (شوہر) اس مزوّج سے اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح کردے تاکہ احد العقدین ایک دوسرے کا عوض ہوجائے تو دونوں عقد جائز ہیں اوران میں سے ہر ایک کے لئے مہر مثل ہے۔

علامہ شامیؒ مطلب میں اسی مسئلہ کی توضیح اور اختلاف ائمہ مع دلائل ذکر فرماتے ہیں: چنانچہ فرماتے ہیں کہ شغار بکسر الشین: شَاغَر، یُشَاغِر باب مفاعلہ کا مصدر ہے۔

اور شغار کے معنٰی ہے: خالی ہونا جیسے جب شہر سلطان سے خالی ہوتو کہا جاتا

ہے **:بلدة شاغرة:** یہاں مراد عقدِ نکاح کا مہر سے خالی ہونا ہے، اس لئے کہ عاقدین نے شغار کی شرط لگا کر گویا کہ بضع کو مہر سے خالی کر دیا۔

صاحبِ نہر نے اس کی یوں تعریف بیان فرمائی ہے **:وهو أن يشاغر الرجل أي: يزوجه حريمته على أن يزوجه الآخر حريمته ولا مهر إلا هذا۔**

(یعنی ایک آدمی دوسرے مرد کی شادی اپنی حریمہ (ذی رحم محرم) سے کرتا ہے اس شرط پر کہ دوسرا اپنی حریمہ کی شادی اس سے کرے گا اور اس باہمی عقدِ نکاح کے علاوہ کوئی مہر نہ ہوگا)۔ صاحبِ نہر فرماتے ہیں ''المغرب'' میں اسی طرح ہے یعنی ہر ایک کا بضع دوسرے کا مہر ہوگا۔

کسی بھی نکاح کے شغار ہونے کے لئے **بضُع کلٍ صداقاً** کی قید ہونا ضروری ہے، پس عقد نکاح میں ایک دوسرے کی بضع کے مہر ہونے کے الفاظ یا اس کے ہم معنیٰ کوئی جملہ نہیں کہا، مثلاً اس نے یہ کہا کہ **زوّجتک بنتي على أن تزوّجني بنتک**۔ (میں نے آپ سے اپنی بیٹی کا نکاح کروایا اس شرط پر کہ آپ اپنی بیٹی کا نکاح مجھ سے کروایئے) اور سامنے والے نے قبول کرلیا تو یہ شغار نہیں کہا جائے گا؛ اس لئے کہ اس میں **بُضع کلٍ صداقًا** یا اس کے ہم معنیٰ کوئی جملہ نہیں کہا گیا ہے۔ شغار اس وقت شمار ہوگا جب کہ عقدِ نکاح میں دونوں کی بضع کو مہر بنائے جانے کی قید ہو۔

اسی طرح اگر ایک نے **بضع بنتي صداقاً لبنتک** کا جملہ کہا مگر دوسرے نے اس کو قبول نہیں کیا بلکہ **زوّجتک بنتي** کہہ کر الگ سے ایجاب کیا تو یہ بھی شغار شمار نہیں ہوگا کیوں کہ دوسرے نے **بضع بنتي صداقاً** کو قبول ہی نہیں کیا۔

ان دونوں مثالوں میں نکاح بالاتفاق صحیح ہوجائے گا اور مہرِ مثل واجب ہوگا

کیوں کہ اس نے ایسی چیز کو مہر متعین کیا ہے جو مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یا مہر بالکلیہ بیان نہیں ہوا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر بضع کو مہر بنانے کی قید نہیں لگائی یا قید تو لگائی لیکن دوسرے نے اسے قبول نہیں کیا تو شغار نہیں کہا جائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ''در مختار'' کی عبارت **(معاوضةً بالعقدين)** سے معقود علیہ یعنی بضع مراد ہے گویا دونوں جانب بضع کا عوض ہونا ضروری ہے۔ نیز علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شغار باب مفاعلہ سے مصدر ہے اور باب مفاعلہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دونوں جانب میں بضع کو مہر بنایا ہو، لہٰذا اگر بضع کو عوض بنانے کی صراحت نہیں کی یا قید تو لگائی لیکن دوسرے نے اسے قبول نہیں کیا تو شغار نہیں کہلائے گا جیسا کہ اوپر کی دونوں مثالوں میں گذرا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'در مختار' میں علامہ حصکفیؒ کا قول '**وهو منهي عنه لخلوه عن المهر الخ**۔' امام شافعیؒ کی طرف سے وارد کردہ اعتراض کا جواب ہے۔

امام شافعیؒ کا اعتراض یہ ہے کہ کتبِ ستہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: 'نبیِ کریم صلی اللہ علیہ وسلّم نے نکاحِ شغار سے منع فرمایا'۔ **أن رسول الله صلى الله عليه وسلّم نهى عن نكاح الشغار** اور حدیث میں وارد نہی منہی عنہ (نکاح شغار) کے فساد کا تقاضہ کرتی ہے اور نکاح ایسا عقد ہے جس میں فاسد عقد بالاتفاق ملک کا فائدہ نہیں دیتا، گویا امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نکاحِ شغار باطل ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب صاحب درالمختارؒ کے مطابق یہ ہے کہ نہی کی وجہ اس کا مہر سے خالی ہونا ہے اور جب ہم نے اس میں مہر مثل کو واجب کر دیا تو اب یہ

نکاح شغار نہ رہا اور درست ہوگا۔

اسی جواب کو علامہ شامیؒ نے مزید واضح فرمایا ہے کہ نہی کا تعلق اس نکاح سے ہے جس کو شغار کہا جائے اور شغار کا معنیٰ نکاح کا مہر سے خالی ہونا اور بضع کو مہر بنانا ہے۔ اور ایسی حقیقت والے نکاح کی نفی اور شرعاً اس پر جو حکم صادق آتا ہو اس کی نفی کے ہم بھی قائل ہیں، پس خلو مہر والے اور بضع کو مہر بنائے جانے والے نکاح کی نفی ہم بھی کرتے ہیں اور اس نکاح کو اسی صفت کے ساتھ ثابت اور درست نہیں مانتے ہیں بلکہ باطل ہی مانتے ہیں اور اس حقیقت کی نفی کے بعد گویا یہ ایسا نکاح رہ گیا جس میں ایسی چیز بطور مہر بنائی گئی ہے جو مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، اس لئے یہ نکاح اس طرح منعقد ہوگا جس سے مہر مثل واجب ہوگا جیسا کہ خمر اور خنزیر کو بیان کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ پس نہی سے متعلق عقد کو ہم نے ثابت اور درست نہیں مانا اور جس عقد کو ثابت اور درست مانا ہے نہی اس سے متعلق نہیں ہے اور نص کے عمومی معنی کے اعتبار سے وہ نکاح صحیح ہوگا اس مسئلہ کی مزید تفصیل 'فتح القدیر' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

امام شافعیؒ کے اعتراض کا دوسرا جواب زیلعیؒ کے حوالہ سے علامہ شامیؒ نے یہ نقل فرمایا ہے کہ نکاحِ شغار سے ممانعت والی حدیث میں نہی کراہت پر محمول ہے۔

آگے علامہ شامیؒ دونوں جواب کا خلاصہ نقل فرماتے ہیں: پہلے جواب کا حاصل یہ کہ اس نکاح میں ہم نے مہر مثل واجب کردیا تو اب یہ نکاح شغار نہ رہا۔ دوسرا جواب علی سبیل التنزیل ہے یعنی اگر بہر صورت اس کو نکاحِ شغار ہی کہا جائے تو ہم کہیں گے کہ حدیث میں مذکور نہی کراہت پر محمول ہے۔ عدم جواز پر نہیں اور ایسے نکاح کے بارے میں شریعت کے دو حکم ہیں: ایک کراہت اور دوسرا مہر مثل، کراہت

کا حکم حدیث میں موجود نہی سے لگا یا اور مہر مثل کا وجوب ان دلائل سے ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عقد میں مسمی مہر اگر مہر بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو وہاں مہرِ مثل واجب ہوتا ہے اور یہاں بھی ایسی چیز (بضع) مہر ہے جو مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، اس لئے اس مسئلہ میں بھی مہر مثل واجب ہوگا اور مہر مثل کا واجب ہونا دلیل ہے اس بات کی کہ حدیث میں موجود نہیں کراہت پر محمول ہے، نہ کہ فساد پر؛ کیوں کہ مہرِ مثل کو واجب کرنا اور نہی کو فساد پر محمول کرنا دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔

اس مذکورہ تفسیر (نہی کو کراہت پر محمول) کی وجہ سے مزید ایک اعتراض مندفع ہو جاتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب نہی کو کراہت پر محمول کر دیا تو فی نفسہ نکاح درست ہو گیا اور مہرِ مثل واجب کر دیا تو جو کراہت تھی وہ بھی ختم ہوگئی اور اس طرح ایسا نکاح مکروہ بھی نہیں کہا جائے گا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اگر نہی کا تعلق نکاح کے فساد سے ہو (جس کی بنیاد مہر سے خالی ہونا ہے) تو مہر واجب کرنے کے بعد اب یہ نکاح مکروہ بھی نہیں رہے گا اور اگر نہی کا تعلق زیلعیؒ کے مطابق کراہت سے ہو تو ایجابِ مہر کے بعد بھی کراہت باقی رہے گی۔

مطلب نكاح الشغار

(قوله في الشغار) بكسر الشين مصدر شاغر اهـ ح (قوله هو أن يزوجه إلخ) قال في النهر: وهو أن يشاغر الرجل: أي يزوجه حريمته على أن يزوجه الآخر حريمته ولا مهر إلا هذا، كذا في المغرب: أي على أن يكون بضع كل صداقا عن الآخر، وهذا القيد لابد منه في مسمى الشغار، حتى لو لم يقل ذلك ولا معناه بل قال زوجتك بنتي على أن تزوجني بنتك فقبل أو على أن يكون

بضع بنتي صداقا لبنتك فلم يقبل الآخر بل زوجه بنته ولم يجعلها صداقا لم يكن شغارا بل نكاحا صحيحا اتفاقا وإن وجب مهر المثل في الكل، لما أنه سمى ما لا يصلح صداقا، وأصل الشغور: الخلو، يقال بلدة شاغرة إذا خلت عن السكان، والمراد هنا الخلو عن المهر لأنهما بهذا الشرط كأنهما أخليا البضع عنه نهر (قوله معاوضة بالعقدين) المراد بالعقد المعقود عليه وهو البضع كما في الحواشي السعدية: أي على أن يكون كل بضع عوض الآخر مع القبول من العاقد الآخر كما يشير إليه لفظ المفاعلة، فاحترز عما إذا لم يصرح بكون كل بضع عوض البضع للآخر أو صرح به أحدهما وقال الآخر زوجتك بنتي كما مر (قوله وهو منهي عنه لخلوه عن المهر إلخ) جواب عما أورده الشافعي من حديث الكتب الستة مرفوعا من النهي عن نكاح الشغار والنهي يقتضي فساد المنهي عنه، والجواب أن متعلق النهي مسمى الشغار المأخوذ في مفهومه خلوه عن المهر وكون البضع صداقا، ونحن قائلون بنفي هذه الماهية وما يصدق عليها شرعا، فلا نثبت النكاح كذلك بل نبطله، فيبقى نكاحا مسمى فيه ما لا يصلح مهرا فينعقد موجبا لمهر المثل كالمسمى فيه خمر أو خنزير فما هو متعلق النهي لم نثبته، وما أثبتناه لم يتعلق به بل اقتضت العمومات صحته، وتمامه في الفتح زاد الزيلعي: أو هو أي النهي محمول على الكراهة اهـ أي والكراهة لا توجب الفساد.

وحاصله أنه مع إيجاب مهر المثل لم يبق شغارا حقيقة، وإن سلم فالنهي على معنى الكراهة، فيكون الشرع أوجب فيه أمرين الكراهة ومهر المثل، فالأول مأخوذ من النهي، والثاني من الأدلة الدالة على أن ما سمي فيه ما لا يصلح مهرا ينعقد موجبا لمهر المثل، وهذا الثاني دليل على حمل النهي على الكراهة دون الفساد، وبهذا التقرير اندفع ما أورد من أن حمله على الكراهة يقتضي أن الشغار الآن غير منهي عنه لإيجابنا فيه مهر المثل.

ووجه الدفع أنه إذا حمل النهي على معنى الفساد فكونه غير منهي الآن. أي بعد إيجاب مهر المثل مسلم وإن حمل على معنى الكراهة فالنهي باق فافهم. (٣٦١-٨)

مطلب: أحكام المتعة

متعہ کے احکام

احکام متعہ کا بیان شروع کرنے سے پہلے بطورِ تمہید متعہ کی صورتیں جان لینا مناسب ہے۔

طلاق کے بعد متعہ کے حکم کا مدار عقدِ نکاح میں مہر کے مذکور ہونے اور نہ ہونے پر ہے اور عقد میں مہر کے مذکور ہونے نہ ہونے کی ممکنہ چار صورتیں ہیں۔

(۱) مہر متعین ہو اور وطی کے بعد طلاق ہوئی ہے تو مطلقہ کو پورا مہر ملے گا اور اس کے لئے متعہ مستحب ہے۔

(۲) مہر متعین ہو اور وطی سے پہلے طلاق ہوئی ہے تو اسکو نصف مہر ملے گا اور اس کے لئے متعہ مستحب بھی نہیں ہے۔

(۳) مہر متعین نہیں اور وطی کے بعد طلاق ہوئی ہے تو اس کو مہر مثل ملے گا اور اس کے لئے متعہ مستحب ہے۔

(۴) مہر متعین نہیں اور وطی سے پہلے طلاق ہوئی ہے تو اس کو کچھ نہیں ملے گا اور اس کے لئے متعہ واجب ہے۔

''در مع التنویر'' میں اسی چوتھی صورت کو بیان فرمایا ہے اور اسی چوتھی صورت سے متعلق علامہ شامیؒ اس مطلب میں قدرے توضیح اور تشریح فرماتے ہیں۔

چنانچہ ''در مع التنویر'' میں مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ مفوّضہ کے لئے متعہ واجب ہوگا اور مفوّضہ وہ عورت ہے جس کا مہر کے بغیر نکاح کروایا گیا اور وطی سے پہلے اسے طلاق دے دی گئی اور متعہ تین کپڑے ہیں۔ قمیص، اوڑھنی اور بڑی چادر ہے، جو سر سے پاؤں تک ہو۔ یہ متعہ مہر مثل کے نصف سے زیادہ نہیں ہونا چاہئے اگر خاوند غنی

ہو۔ اور اگر خاوند فقیر ہو تو متعہ پانچ درہم سے کم نہیں ہونا چاہئے اور متعہ میں دونوں کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا جیسے نفقہ میں کیا جاتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ''در مع التنویر'' کی عبارت میں مفوِّضہ کو بکسر الواو اور بفتح الواو دونوں طرح پڑھنا درست ہے، اگر لفظ مفوّضہ واو کے کسرہ کے ساتھ ہو تو اس سے مراد وہ عورت ہے جس نے اپنا معاملہ اپنے ولی کے سپرد کیا اور ولی نے اس عورت کی شادی مہر کے بغیر کر دی اور جب یہ لفظ واو کے فتحہ کے ساتھ ہو تو اس سے مراد وہ عورت ہے جس کے ولی نے مہر کے بغیر اسے خاوند کے سپرد کر دیا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحبِ بدائعؒ نے وجوب متعہ کی شرط یوں بیان فرمائی ہے:

ایک یہ کہ طلاق قبل از دخول ہوئی ہو اور نہ تو نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو اور نہ ہی بعد میں مقرر کیا گیا ہو یا یہ کہ نکاح میں مہر کا تسمیہ فاسد ہو۔

''بدائع'' کی عبارت میں مذکور فسادِ تسمیہ کی وضاحت کرتے ہوئے ''بحر'' کے حوالہ سے آگے نقل فرماتے ہیں کہ متعہ ہر اس نکاح میں واجب ہوتا ہے جس میں من کل وجہٍ تسمیہ فاسد ہو۔ اور اگر من وجہٍ صحیح ہو اور من وجہٍ صحیح نہ ہو تو متعہ واجب نہیں ہوتا، اگرچہ دخول کے بعد مہر مثل واجب ہوتا ہے، مثلاً مہر مسمّیٰ کے ساتھ کوئی مجہول و غیر متعین چیز کی شرط ٹھہرائی اور یوں کہا کہ ایک ہزار درہم دوں گا اور اس کا اعزاز و اکرام کروں گا یا ایک ہزار درہم دوں گا اور اس کو کوئی ہدیہ پیش کروں گا پھر قبل از دخول طلاق دے دی تو اسے 'نصف الالف' ملے گا یعنی نصف مہر ملے گا اور متعہ واجب نہیں ہوگا۔

اور ہزار کا نصف اس لئے لازم ہوگا کہ تسمیہ من کل وجہٍ فاسد نہیں ہوا؛ کیوں

کہ کرامت اور اہداء مال نہ ہونے کی وجہ سے اس کا کوئی اعتبار نہیں، لہٰذا صرف ہزار درہم باقی رہے، اب جبکہ قبل از دخول طلاق دی تو مہر مسمیٰ کا نصف لازم ہوگا اور یہاں مہر مسمیٰ ہزار تھا اس لئے اس کا نصف یعنی نصف الالف لازم ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ اس مسئلہ میں طلاق بعد الدخول مہر مثل واجب ہوتا ہے تو طلاق قبل الدخول کی صورت میں مہر مثل کا نصف واجب ہونا چاہئے؟ جواب یہ ہے کہ طلاق قبل الدخول کی تمام صورتوں میں مہر مثل کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، مہر مثل کا اعتبار بعد الدخول کی صورتوں ہی میں ہوتا ہے، پس مذکورہ صورت میں طلاق قبل الدخول ہونے کی وجہ سے جس قدر تسمیہ صحیح تھا اس کے نصف کا اعتبار کیا گیا۔

علامہ شامیؒ صاحب بحرؒ کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ متن میں مذکور ''قبل الوطء'' سے مراد خلوت ہے اور خلوت بھی حکماً وطی ہے اور متن میں مذکور طلاق سے وہ فرقت مراد ہے جو شوہر کی جانب ہو اور صاحبِ مہر (باندی کا مولیٰ) سببِ فرقت میں خاوند کے ساتھ شریک نہ ہو؛ چاہے وہ طلاق ہو یا فسخِ نکاح ہو؛ جیسے شوہر کی جانب سے فرقت کے اسباب یہ ہیں: طلاق، ایلاء، لعان، مقطوع الذکر ہونا، عنین ہونا، ارتداد، اسلام سے انکار، بیوی کی ماں یا اس کی بیٹی کا شہوت کے ساتھ بوسہ لینا؛ اگر یہ امور مرد کی طرف سے ہو اور طلاق قبل الدخول بدونِ تسمیہ ہو تو عورت کے لئے متعہ ہوگا۔ اور اگر یہ عورت کی جانب سے ہے مثلاً عورت کا مرتد ہونا، اسلام سے انکار کرنا، عورت کا شہوت کے ساتھ شوہر کے بیٹے کا بوسہ لینا، اس کو دودھ پلانا، خیار بلوغ، خیار عتق اور کفو نہ ہونا تو عورت کے لئے متعہ نہ ہوگا، نہ وجوباً اور نہ ہی استحباباً؛ جیسا کہ ''فتح القدیر'' میں ہے۔

(جس طرح اس صورت میں جب کہ مہر مسمیٰ بیان کیا ہے اور فرقت عورت کی جانب سے واقع ہے تو عورت کے لئے مہر مسمیٰ کا نصف بھی واجب نہیں ہوگا)

اور اگر سببِ فرقت میں شوہر کے ساتھ مالکِ مہر یعنی باندی کا آقا شریک ہو تو اس صورت میں بھی نہ متعہ واجب ہوگا اور نہ نصف مسمیٰ واجب ہوگا، جیسے شوہر یا اس کا وکیل بیوی کو اس کے مولیٰ سے خرید لے تو فرقت کا سبب شوہر کی طرف سے پایا گیا اور اس سببِ فرقت میں شوہر کے ساتھ مہر کا مالک یعنی باندی کا آقا شریک ہے (ایک نے بیچا اور دوسرے نے خریدا) پس اگر یہ بیع وشراء قبل الدخول ہے تو اس صورت میں بھی نہ متعہ واجب ہوگا نہ نصف مہر واجب ہوگا۔

اور اگر نکاح کرانے والے مولیٰ نے منکوحہ باندی کسی اور کو فروخت کی پھر اس سے شوہر نے خریدا تو اس کی وجہ سے فرقت ہوگی، پس اس فرقت کے سبب میں مالکِ مہر آقا شوہر کا شریک نہیں، اس صورت میں نصف مہر یا متعہ جو صورتِ حال ہوگی اس کے مطابق واجب ہوگا۔

متعہ کی مقدار و کیفیت

وہ کپڑے جو عورت کو متعہ کے طور پر دئے جاتے ہیں وہ تین ہیں: (۱) درع: قمیص (۲) خمار: اوڑھنی (۳) مِلحفہ: بڑی چادر۔ علامہ شامیؒ ان تینوں الفاظ کی تشریح بیان فرماتے ہیں:

(۱) درع

لغت کے اعتبار سے وہ کپڑا ہے جو عورت قمیص کے اوپر پہنتی ہے، کذا فی المغرب۔ ''الذخیرہ'' میں متعہ کے کپڑوں میں 'درعٌ' کا ذکر نہیں بلکہ صرف قمیص کا ذکر ہے اور یہی ظاہر ہے یعنی متعہ میں قمیص دیا جائے گا، 'دِرعٌ' نہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: عورت کی درع اس کی قمیص ہی ہوتی ہے اور اس کی جمع أدرع ہے۔علامہ عینیؒ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے اور ''البنایہ'' میں ابن اثیرؒ کی طرف منسوب کیا ہے اور ''ذخیرہ'' میں قمیص کا ذکر کرنا اور درع کا ذکر نہ کرنا ''مغرب'' میں مذکور لغوی معنیٰ کی رعایت میں نہیں ہے کہ درع نہیں دیا جائے گا اور فقط قمیص دیا جائے گا۔خلاصہ یہ ہوا کہ دونوں لفظ کا ذکر یکساں ہے۔

(۲) خمار

خمار سے مراد وہ کپڑا ہے جس کے ذریعہ عورت اپنے سر کو ڈھانپتی ہے۔

فخر الاسلامؒ فرماتے ہیں: یہ ان کے علاقہ کے اعتبار سے تین کپڑے ہیں؛ جبکہ ہمارے علاقہ میں ازار (تہبند) اور ملعب (بیل بوٹے والا کپڑا یا چادر) کا بھی اضافہ ہوگا جیسا کہ الدرایہ میں ہے اور یہ بات بھی مخفی نہیں ہے کہ ملحفہ ہوتے ہوئے ازار کی ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ ملحفہ کی تفسیر سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ازار ہی ہے؛ لیکن اگر ان کا تغایر متعارف ہو تو ازار اور ملحفہ کو الگ الگ شمار کیا جائے گا جیسا کہ مکہ مکرمہ میں متعارف ہے۔

اسی طرح علامہ شامیؒ ''بدائع'' اور ''نہر'' کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ اگر مرد عورت کو کپڑے کے بجائے ان کی قیمت دراہم یا دنانیر کی صورت میں دیتا ہے تو عورت پر قبول کرنا لازم ہوگا؛ کیوں کہ کپڑے بعینہ واجب نہیں ہیں بلکہ مال ہونے کی حیثیت سے واجب ہیں۔

مزید علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ متعہ میں تین کپڑوں کی تعداد جو بیان کی ہے وہ متعہ کی کم از کم تعداد ہے جیسا کہ شرنبلالیؒ نے کمال الدین یعنی ابن ہمامؒ کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے۔اور صاحب بدائعؒ فرماتے ہیں کہ تین کپڑوں کی تعداد اس وجہ

سے بیان فرمائی کہ باہر نکلتے ہوئے عورت کم از کم لباس جو پہنتی ہے اور جن کپڑوں سے اپنا جسم ڈھانپتی ہے وہ تین کپڑے ہوتے ہیں۔

متعہ میں عرف کا اعتبار

''بدائع'' کی تعلیل کہ خروج کے وقت عموماً تین کپڑوں کا استعمال ہوتا ہے اور فخر الاسلامؒ کا یہ قول کہ 'أن هذا من ديارهم' کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ہر علاقے کے باشندوں کے عرف کا اعتبار کیا جائے گا کہ عورت گھر سے باہر نکلتے وقت کیا چیز زیب تن کرتی ہے؟ پھر یہی بات میں نے بعض محشین کی عبارت میں دیکھی کہ ''برجندی'' میں موجود فقہاء کے قول کو نقل کیا ہے کہ یہ ان کے علاقہ کا معمول ہے۔ جہاں تک ہمارے علاقہ کا تعلق ہے تو چاہئے کہ تین سے زائد ہو؛ کیوں کہ ہمارے علاقہ میں عورتیں تین سے زائد کپڑے زیب تن کرتی ہیں، لہٰذا ان تین پر ازار اور مکعب کا بھی اضافہ کیا جائے گا۔

متعہ مہر مثل سے زائد نہیں ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب فتح القدیرؒ ''اصل'' اور ''مبسوط'' سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ متعہ مہرِ مثل کے نصف سے زائد نہیں ہوگا؛ کیوں کہ یہ مہر مثل کا بدل ہے اور بدل اصل سے زیادہ نہیں ہوتا اور نصف مہر مثل سے زائد تو اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ مہر مسمیٰ اقویٰ ہے مہر مثل سے؛ کیوں کہ مہر مسمیٰ کا وجوب عقد اور تسمیہ سے ہوا ہے اور مہر مثل کا وجوب فقط عقد سے۔ اب اگر ایسے نکاح میں جس میں تسمیہ پایا گیا طلاق قبل الدخول دے دی تو نصف مسمیٰ پر زیادتی نہ ہوگی۔ پس ایسا نکاح جس میں تسمیہ نہیں پایا گیا نصف مہرِ مثل پر بدرجۂ اولیٰ زیادتی نہیں ہونی چاہئے۔

اور متعہ کم از کم پانچ درہم ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ متعہ ملک بضع کا عوض ہے اور کوئی بضع دس درہم سے کم مالیت کا نہیں ہوتا اس لئے دس درہم پورے بضعہ کا عوض ہوگا لیکن طلاق قبل الدخول کی صورت میں چوں کہ بضع پر کوئی آنچ نہیں آئی تو اب اس بضع کی نصف مالیت (پانچ درہم) واجب ہوگی۔

نیز اگر نصف مہرِ مثل اور متعہ کی مقدار برابر ہوتو متعہ واجب ہوگا؛ کیوں کہ کتاب اللہ سے متعہ ہی فرض ہے اور اگر نصف مہر مثل متعہ سے کم ہوتو اقل واجب ہوگا ہاں ! اگر نصف مہرِ مثل پانچ درہم سے کم ہوجائے تو اس صورت میں مکمل پانچ درہم واجب ہوں گے۔

علامہ شامیؒ آگے فرماتے ہیں کہ شارح علیہ الرحمہ کا قول 'لو الزوّج غنياً' اور 'لو فقيراً' کو بیان کرنے کی وجہ میرے سامنے واضح نہیں ہوئی ؛ بلکہ اس سے تو یہ ظاہر ہورہا ہے کہ متعہ میں شوہر کی حالت کا اعتبار کیا جائے ، جبکہ مابعد کی عبارت 'تعتبر **المتعة بحالهما**' شارحؒ کے قول کے مخالف ہے، جس میں اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ دونوں کی حالت کا اعتبار کیا جائے ؛ چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شارح کے کلام میں اس تعارض کی وجہ میرے سامنے واضح نہیں ہوئی۔ **فليتأمل**۔

متعہ میں کس کی حالت معتبر ہوگی؟

علامہ شامیؒ امام خصافؒ کا قول ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر شوہر اور بیوی دونوں مالدار ہوں تو عورت کو اعلیٰ کپڑے دئے جائیں گے اور اگر دونوں فقیر ہوں تو اسے ادنیٰ کپڑے ملیں گے اور اگر دونوں مختلف حالت کے ہوں تو اسے درمیانی کپڑے ملیں گے اور اسی قول کے متعلق ''فتح القدیر'' میں فرمایا گیا ''**أنه الأشبه بالفقه**'' (یہ قول فقہ کے زیادہ مناسب ہے)

جبکہ امام کرخیؒ نے عورت کی حالت کا اعتبار کیا اور امام قدوریؒ نے بھی اسی قول کو اختیار فرمایا ہے اور امام سرخسیؒ نے مرد کی حالت کا اعتبار کیا ہے، اور اس قول کی ''ہدایہ'' میں تصحیح فرمائی گئی ہے۔

صاحب بحر فرماتے ہیں کہ ترجیح اقوال میں اختلاف ہے؛ البتہ امام خصافؒ کا قول ارجح ہے، کیوں کہ الولوالجی نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ جس طرح نفقہ میں فقہاء نے دونوں کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے فتویٰ دیا ہے اسی طرح متعہ میں بھی دونوں کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔

صاحب بحرؒ اخیر میں یہ بھی فرماتے ہیں: فقہاء کے کلام سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ متعہ مہرِ مثل کے نصف سے زیادہ نہیں ہونا چاہئے اور پانچ درہم سے کم نہیں ہونا چاہئے ان دونوں امور کو پیش نظر رکھنا تمام اقوال میں ضروری ہے، چاہے مرد کی حالت کا اعتبار کیا جائے یا عورت کی حالت کا اعتبار کیا جائے یا دونوں کی حالت کا اعتبار کیا جائے، جیسا کہ ''الاصل'' اور ''المبسوط'' میں صراحتاً مذکور ہے۔

''الذخیرہ'' میں ذکر کیا ہے کہ متعہ درمیانی ہونا چاہئے، نہ انتہائی عمدہ اور نہ انتہائی ردی۔ ''فتح القدیر'' میں اس عبارت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ماقبل میں اقوالِ ائمہ ذکر کئے گئے ہیں جن میں ایک جماعت متعہ میں مرد کی حالت کا اعتبار کرتے ہیں، دوسرے حضرات عورت کی حالت کا اعتبار کرتے ہیں۔

ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ ہم صاحب ذخیرہ کی رائے کے مطابق وسط متعہ کو لازم قرار دیتے ہیں تو یہ قول تینوں ائمہ کی رائے کے موافق نہ ہوگا؛ گویا تینوں ائمہ کے اقوال میں وسط مراد لینا مشکل ہے۔

علامہ ابن نجیمؒ ''البحر'' میں اس اعتراض کا دفع تحریر فرماتے ہیں کہ صاحب

ذخیرہؒ کی بات بالکل درست ہے اور یہ تمام ائمہ کی رائے کے بھی موافق ہے، اس طور پر کہ اگر عورت کی حالت کا اعتبار کیا جائے اور اگر عورت فقیرہ ہے تو درمیانی قسم کا کرباس اور عورت متوسطہ ہے تو درمیانی قسم کا قز اور عورت مالدار ہے تو درمیانی قسم کا ابریشم۔ اسی طرح مرد کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے فرمایا گیا کہ مرد فقیر ہے تو وسط کرباس، متوسط ہے تو وسط قز اور مالدار ہے تو وسط ابریشم۔ اسی طرح دونوں کی حالت کا اعتبار کیا جائے اور دونوں فقیر ہیں تو درمیانی قسم کرباس، دونوں مختلف ہیں تو وسط قز اور اگر دونوں مالدار ہیں تو درمیانی ابریشم لازم ہوگا۔

اخیر میں ''نہر'' کے حوالہ سے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ'' ذخیرہ'' کا قول صاحب بحرؒ کی تاویل پر محمول کرنا ممکن اور درست ہے، مگر قابل غور امر یہ ہے کہ ''فتح القدیر'' کا اعتراض ''ذخیرہ'' پر اس اعتبار سے ہے کہ وسط کو صاحب ذخیرہؒ وسطِ مطلق یعنی ''قز'' پر محمول کرتے ہیں، یعنی بہر حال وسط (قز) ہی واجب ہونے کی بات پر صاحب ذخیرہؒ کہہ رہے ہیں، ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے یہ قول تینوں کے موافق نہیں اور اعتراض بھی درست ہوگا۔

(و) تجب (متعة لمفوضة) وهي من زوجت بلا مهر (طلقت قبل الوطء، وهي درع وخمار وملحفة لا تزيد على نصفه) أي نصف مهر المثل لو الزوج غنيا (ولا تنقص عن خمسة دراهم) لو فقيرا (وتعتبر) المتعة (بحالهما) كالنفقة به يفتى

مطلب في أحكام المتعة

(قوله وتجب متعة لمفوضة) بكسر الواو من فوضت أمرها لوليها وزوجها بلا مهر، وبفتحها من فوضها وليها إلى الزوج بلا مهر.

واعلم أن الطلاق الذي تجب فيه المتعة ما يكون قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه سواء فرض بعده أو لا أو كانت التسمية فيه فاسدة كما في

البدائع. قال في البحر: وإنما تجب فيما لم تصح فيه التسمية من كل وجه، فلو صحت من وجه دون وجه لا تجب المتعة وإن وجب مهر المثل بالدخول، كما إذا تزوجها على ألف درهم وكرامتها أو على ألف وأن يهدي لها هدية، فإذا طلقها قبل الدخول كان لها نصف الألف لا المتعة مع أنه لو دخل بها وجب مهر المثل لا ينقص عن الألف كما في غاية البيان لأن المسمى لم يفسد من كل وجه لأنه على تقدير كرامتها والإهداء يجب الألف لا مهر المثل اهـ. وقدمنا عن البدائع في تعليل ذلك أنه لا مدخل لمهر المثل في الطلاق قبل الدخول (قوله طلقت قبل الوطء) أي والخلوة بحر، وقد مر أنها وطء حكما، والمراد بالطلاق فرقة جاءت من قبل الزوج ولم يشاركه صاحب المهر في سببها طلاقا كانت أو فسخا: كالطلاق والفرقة بالإيلاء واللعان، والجب، والعنة والردة، وإبائه الإسلام وتقبيله ابنتها أو أمها بشهوة؛ فلو جاءت من قبلها: كردتها وإبائها الإسلام، وتقبيلها ابنه بشهوة والرضاع، وخيار البلوغ والعتق، وعدم الكفاءة فإنه لا متعة لها، لا وجوبا، ولا استحبابا كما في الفتح كما لا يجب نصف المسمى لو كان، وخرج ما لو اشترى هو أو وكيله منكوحته من المولى فإن مالك المهر يشارك الزوج في السبب وهو الملك فلذا لا تجب المتعة ولا نصف المسمى؛ بخلاف ما لو باعها المولى من رجل ثم اشتراها الزوج منه فإنها واجبة كما في التبيين بحر (قوله وهي درع إلخ) الدرع: بكسر المهملة ما تلبسه المرأة فوق القميص كما في المغرب، ولم يذكره في الذخيرة وإنما ذكر القميص وهو الظاهر بحر.

وأقول: درع المرأة قميصها والجمع أدرع، وعليه جرى العيني، وعزاه في البناية لابن الأثير، فكونه في الذخيرة لم يذكره مبني على تفسير المغرب والخمار: ما تغطي به المرأة رأسها. والملحفة: بكسر الميم ما تلتحف به المرأة من قرنها إلى قدمها. قال فخر الإسلام، هذا في ديارهم، أما في ديارنا فيزاد على هذا إزار ومكعب كذا في الدراية ولا يخفى إغناء الملحفة عن الإزار، إذ هي بهذا التفسير إزار إلا أن يتعارف تغايرهما كما في مكة المشرفة، ولو دفع قيمتها أجبرت على القبول كما في البدائع نهر وما ذكر من

الأثواب الثلاثة أدنى المتعة شرنبلالية عن الكمال. وفي البدائع وأدنى ما تكتسي به المرأة وتستر به عند الخروج ثلاثة أثواب. اهـ.

قلت: ومقتضى هذا مع ما مر عن فخر الإسلام من أن هذا في ديارهم إلخ أن يعتبر عرف كل بلدة لأهلها فيما تكتسي به المرأة عند الخروج تأمل.

ثم رأيت بعض المحشين قال: وفي البرجندي قالوا: هذه في ديارهم: أما في ديارنا فينبغي أن يجب أكثر من ذلك لأن النساء في ديارنا تلبس أكثر من ثلاثة أثواب فيزداد على ذلك إزار ومكعب. اهـ. وفي القاموس: المكعب الموشى من البرود والأثواب اهـ. أي المنقوش (قوله لا تزيد على نصفه إلخ) في الفتح عن الأصل والمبسوط: المتعة لا تزيد على نصف مهر المثل لأنها خلفه، فإن كانا سواء فالواجب المتعة لأنها الفريضة بالكتاب العزيز، وإن كان النصف أقل منها فالواجب الأقل إلا أن ينقص خمسة فيكمل لها الخمسة. اهـ. وقول الشارح أولا: لو الزوج غنيا، وثانيا لو فقيرا لم يظهر لي من وجهه بل الظاهر أنه مبني على القول باعتبار حال الزوج في المتعة، وهو خلاف ما بعده فليتأمل (قوله وتعتبر المتعة بحالهما) أي فإن كانا غنيين فلها الأعلى من الثياب، أو فقيرين فالأدنى، أو مختلفين فالوسط وما ذكره قول الخصاف، وفي الفتح: إنه الأشبه بالفقه. والكرخي: اعتبر حالها واختاره القدوري والإمام السرخسي اعتبر وصححه في الهداية.

قال في البحر: فقد اختلف الترجيح، والأرجح قول الخصاف لأن الولوالجي صححه وقال عليه الفتوى كما أفتوا به في النفقة، وظاهر كلامهم أن ملاحظة الأمرين، أي أنها لا تزاد على نصف مهر المثل ولا تنقص عن خمسة دراهم معتبرة على جميع الأقوال كما هو صريح الأصل والمبسوط. اهـ. وذكر في الذخيرة اعتبار كون المتعة وسطا لا بغاية الجودة ولا بغاية الرداءة. واعترضه في الفتح بأنه لا يوافق رأيا من الثلاثة.

وأجاب في البحر بأنه موافق للكل، فعلى القول باعتبار حالها لو فقيرة لها كرباس وسط، ولو متوسطة فقز وسط، ولو مرتفعة فإبريسم وسط، وكذا يقال على القول باعتبار حاله، وكذا على قول من اعتبر حالهما لو فقيرين

فلها كرباس وسط أو غنيين فإبريسم وسط أو مختلفين فقز وسط. اهـ. وفي النهر: إن حمل ما في الذخيرة على هذا ممكن. واعتراض الفتح عليه وارد من حيث الإطلاق فإنه يفيد أنه يجب من القز أبدا (۴-۳۷۴-۸)

مطلب في حط المهر والإبراء منه

مہر میں کمی اور معافی

''درمع التنویر'' میں یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ عقد نکاح کے وقت طے شدہ مہر میں سے اگر عورت کچھ کم کردے یا کل مہر زوج کے ذمہ سے ساقط کردے تو یہ درست ہے۔خاوند اسے قبول کرے یا نہ کرے اور اگر شوہر رد کردے تو رد ہو جائے گا۔(البحر)

عورت کا مقررہ مہر میں کمی کرنا یا کل مہر کو ساقط کرنا اس وجہ سے صحیح ہے کہ مہر بقاءً (حین حیات میں) عورت کا حق ہے اور یہ کمی عورت نے بقاء کے دوران کردی ہے اور ہر کسی کو اپنے خالص حق میں تصرف کا حق حاصل ہے،لہٰذا عورت کو بھی یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اپنے مہر میں سے کچھ کم کردے یا کل کو ساقط کردے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت درمع التنویر میں موجود قیود کے فوائد اور حط مہر سے متعلق دیگر مسائل بیان فرماتے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ 'حط' سے مراد اسقاطِ مہر ہے(مغرب) اور علامہ تمرتاشیؒ نے 'حطّها' کی قید لگائی، اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے علاوہ حط مہر کا حق کسی کو حاصل نہیں ہے،پس باپ اگر اپنی چھوٹی بیٹی کا مہر کم کرے تو یہ درست نہیں ہے اور اگر بڑی بیٹی کا مہر کم کرے یا ساقط کرے تو بڑی بیٹی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ عورت نے اپنی رضامندی سے مہر کم کردیا ہو یا ساقط

کیا ہو، اس پر اکراہ کر کے مہر کو کم نہیں کروایا جا سکتا، اسی وجہ سے 'خلاصۃ الفتاوی' کے 'باب الھبہ' میں ایک مسئلہ منقول ہے کہ شوہر نے بیوی کو مارنے کی دھمکی دی، یہاں تک کہ عورت نے اپنا مہر معاف کر دیا اور شوہر مارنے پر قادر بھی ہے تو یہ ہبہ صحیح نہیں ہوا۔

اسی طرح 'قنیہ' میں ایک مسئلہ مذکور ہے کہ اگر میاں بیوی کے درمیان اکراہ اور رضامندی کے متعلق اختلاف ہو گیا، مثلاً شوہر یہ کہے کہ عورت نے اپنی رضامندی سے مہر ہبہ کر دیا تھا جبکہ عورت یہ کہے کہ میں مُکرَہ تھی تو اکراہ کے مدعی کی بات معتبر مانی جائے گی؛ یعنی اس مسئلہ میں رضامندی کا دعویٰ کرنے والا مدعی ہے، اور اکراہ کی بات کرنے والا منکر ہے۔ پس مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو منکر کے قول کا مع الیمین اعتبار ہو گا اور اگر دونوں فریق بینہ پیش کر دے تو قاعدہ کے مطابق رضامندی کی بات کرنے والے کا بینہ مقدم ہو گا۔

اسی طرح بیوی کا مہر کو کم کرنا یا ساقط کرنا اس وقت صحیح ہو گا جب کہ وہ مرض الموت میں نہ ہو۔ اسی پر علامہ شامیؒ صاحب بحر کے حوالہ سے ایک تفریع ذکر فرماتے ہیں کہ بیوی نے اپنا مہر شوہر کو ہبہ کر دیا اور بیوی کا انتقال ہو گیا، اب عورت کے ورثاء اور شوہر کے درمیان اختلاف ہو گیا۔ عورت کے ورثاء کہتے ہیں کہ عورت نے مرض الموت میں مہر ہبہ کیا تھا جبکہ شوہر یہ کہتا ہے کہ حالتِ صحت میں مہر ہبہ کیا تھا تو شوہر کے قول کا اعتبار ہو گا یعنی یہ منکر ہو گا اور فریقِ آخر مدعی ہو گا۔ کیوں کہ وہ مہر کا انکار کر رہا ہے اور اس کی بات ظاہر کے موافق ہے۔

اسی طرح اگر عورت نے مرض الموت میں مہر ہبہ کیا تھا اور شوہر بیوی سے بھی پہلے انتقال کر گیا اور عورت یہ دعوی کرے کہ میں نے مرض کے زمانہ میں مہر ہبہ کیا تھا

تو عورت کو دعویٰ کا حق نہیں ہوگا؛ بلکہ عورت کے فوت ہونے کے بعد عورت کے ورثاء کو دعویٰ کا حق ہوگا۔ اس کے بارے میں مسائل ''البحر'' میں موجود ہے۔

نیز علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بدائع نے حط مہر اور ابراء عن المہر کے لئے مہر کے دین یعنی دراہم اور دنانیر ہونے کی قید لگائی ہے۔ صاحب بدائع کی قید سے پتہ چلا کہ اگر مہر اعیان کی صورت میں ہو اور اسے کم کرنا چاہے تو صحیح نہیں ہوگا۔

صاحب نہرؒ فرماتے ہیں: عدمِ صحت کا مطلب یہ ہے کہ اگر بیوی نے مہر کو جو کہ عین کی صورت میں ہے، کم کر دیا یا ساقط کر دیا تو بیوی کو یہ حق حاصل ہوگا کہ عین جب تک موجود ہے شوہر سے واپس لے سکتی ہے؛ کیوں کہ یہ عین میں مہر کو کم کرنا ہوا تھا اور اعیان میں حط مہر صحیح نہیں ہوتا۔

اور اگر وہ عین شوہر کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو شوہر کے ذمہ سے مہر ساقط ہوجائے گا اور حط مہر نافذ ہوجائے گا؛ کیوں کہ ''بزازیہ'' میں ہے کہ اگر کوئی کہے 'أبرئتک عن هذا العبد یبقي العبد و دیعة عنده' (میں نے تجھے اس غلام سے بری کر دیا تو غلام سامنے والے کے پاس ودیعت رہے گا) جب وہ ہلاک ہوگا اس وقت سامنے والا غلام کی ادائیگی سے بری ہوگا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ عورت کے مہر کو کم کرنے کے بعد وہ عین موجود ہے تو شوہر کے ذمہ سے مہر ساقط نہیں ہوگا، عورت اپنے حط اور ابراء پر عمل کرتے ہوئے مطالبہ نہ کرے یہ اور بات ہے اور جب عین ہلاک ہوجائے اس وقت شوہر کے ذمہ سے اسی سابقہ حط و ابراء کی وجہ سے مہر ساقط ہوجائے گا۔

حط اور ابراء کا ایک حکم علامہ حصکفیؒ نے یہ بھی ذکر فرمایا ہے کہ شوہر اگر حط و ابراء کو رد کر دے اور قبول نہ کرے تو رد کرنے سے حط و ابراء رد ہوجائے گا، پس رد

کرنے کے بعد شوہر کے ذمہ پورا مہر باقی رہے گا اور بعد میں شوہر اس حط یا ابراء کا دعویٰ نہیں کرسکتا۔ علامہ شامیؒ اس کی وضاحت فرماتے ہیں کہ: اگر دائن مدیون کو دین ہبہ کردے یعنی بری کردے اور مدیون رد کردے تو اس کا رد کرنا صحیح ہے، پس جس طرح مدیون کا دائن کو منع کرنا صحیح ہے اسی طرح بیوی شوہر کو اس کے مہر سے بری کرے اور شوہر رد کرنا چاہے تو رد کرسکتا ہے۔

صاحب انفع الوسائلؒ نے یہ حکم اسی دَین والے مسئلے پر بحث وتفریع کرتے ہوئے فرمایا ہے اور پھر لکھا ہے کہ مہر کے باب میں اس حکم کی وضاحت انھوں نے کسی کتاب میں نہیں دیکھی۔

البتہ صاحب بحرؒ فرماتے ہیں کہ بسیار کتب بینی کے بعد 'قنیہ' کے باب المداینات میں مہر سے متعلق بھی 'ویرتد بالرد' سے ہلکا سا اشارہ نظر سے گذرا، چنانچہ ''قنیہ'' میں ہے کہ عورت نے شوہر سے کہا: میں نے تجھے بری کردیا اور شوہر نے 'قَبِلْتُ' نہیں کہا یا شوہر کی غیبوبت میں عورت نے کہا میں نے اپنے شوہر کو مہر سے بری کردیا تو بری ہوجائے گا؛ مگر یہ کہ شوہر رد کردے یعنی اگر شوہر عورت کی یہ براءت کی پیشکش کو رد کردے تو رد ہوجائے گا۔

صاحب نہرؒ فرماتے ہیں: یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ مسئلہ تو چل رہا ہے حط مہر کو رد کرنے سے متعلق اور دلیل ابراء کو رد کرنے کی پیش کی جارہی ہے۔ شاید اس وجہ سے کہ حطِ مہر بھی ایک طرح معنیً ''براءت'' ہے اگرچہ مکمل براءت نہیں ہوتی۔

(وصح حطها) لكله أو بعضه (عنه) قبل أو لا، ويرتد بالرد كما في البحر.

[مطلب في حط المهر والإبراء منه]

(قوله وصح حطها) الحط: الإسقاط كما في المغرب، وقيد بحطها لأن حط أبيها غير صحيح لو صغيرة، ولو كبيرة توقف على إجازتها، ولا بد من

رضاها. ففي هبة الخلاصة خوفها بضرب حتى وهبت مهرها لم يصح لو قادرا على الضرب. اهـ. ولو اختلفا فالقول لمدعي الإكراه ولو برهنا فبينة الطوع أولى قنية. وأن لا تكون مريضة مرض الموت. ولو اختلف مع ورثتها فالقول للزوج أنه كان في الصحة لأنه ينكر المهر خلاصة. ولو وهبته في مرضها فمات قبلها فلا دعوى لها بل لورثتها بعد موتها، وتمام الفروع في البحر (قوله لكله أو بعضه) قيده في البدائع بما إذا كان المهر دينا أي دراهم أو دنانير لأن الحط في الأعيان لا يصح بحر. ومعنى عدم صحته أن لها أن تأخذه منه ما دام قائما، فلو هلك في يده سقط المهر عنه لما في البزازية: أبرأتك عن هذا العبد يبقى العبد وديعة عنده. اهـ. نهر (قوله ويرتد بالرد) أي كهبة الدين ممن عليه الدين ذكره في أنفع الوسائل بحثا وقال لم أره. واستدل له في البحر بما في مداينات القنية قالت لزوجها أبرأتك ولم يقل قبلت، أو كان غائبا فقالت أبرأت زوجي يبرأ زوجي إلا إذا رده. اهـ. قال في النهر: ولا يخفى أن المدعي إنما هو رد الحط وكأنه نظر إلى أن الحط إبراء معنى. (٣٨٢-٨)

مطلب في احكام الخلوة

خلوۃ کے احکام

علامہ تمرتاشیؒ اور علامہ حصکفیؒ نے ''در مع التنویر'' میں خلوت کا یہ حکم ذکر فرمایا ہے کہ خلوت بھی وطی کی طرح ہے، جبکہ یہ خلوت حسی مانع کے بغیر ہو، مثلاً ان دونوں میں سے کسی کو کوئی مرض لاحق ہو جو وطی سے مانع ہو یا کوئی مانع طبعی ہو جیسے وہاں ایک ایسا تیسرا فرد ہو جو عقلمند ہو یا کوئی مانع شرعی ہو جیسا کہ کسی نے فرض یا نفل کا احرام باندھا ہو۔

اس مطلب میں اسی مناسبت سے خلوت کے کچھ احکام کا ذکر ہے۔

اولاً علامہ شامیؒ موانع کی تفصیل بیان فرماتے ہیں: چنانچہ سب سے پہلے فرمایا کہ مرض مانع ہے اور مرض سے وہ مرض مراد ہے جو مانع جماع ہو یا جماع کے

سبب ضرر دیتا ہو۔ علامہ زیلعیؒ کے بقول یہ تفصیل عورت کے مرض میں ہے اور مرد کا مرض مطلقاً مانع ہے، اس لئے کہ وطی اور جماع کی بنیاد نشاط اور فرحت پر ہے، اور مرد کی جانب سے ادنی سی کمزوری اور ہلکا پن بھی نشاط کو ختم کر دیتا ہے۔ اس لئے یہ مطلقاً مانع وطی ہوگا، حاصل یہ ہے کہ عورت کا وہ مرض مانع ہے جو جماع سے مانع ہو یا جماع میں مضر ہو اور مرد کا مرض مطلقاً مانع وطی ہے۔

(والخلوة) مبتدأ خبره قوله الآتي كالوطء (بلا مانع حسي) كمرض لأحدهما يمنع الوطء (وطبعي) كوجود ثالث عاقل ذكره ابن الكمال، وجعله في الأسرار من الحسي، وعليه فليس للطبعي مثال مستقل (وشرعي) كإحرام لفرض أو نفل.

مطلب فی احکام الخلوة

(قوله كمرض لأحدهما يمنع الوطء) أي أو يلحقه به ضرر. قال الزيلعي: وقيل هذا التفصيل في مرضها، وأما مرضه فمانع مطلقا لأنه لا يعرى عن تكسر وفتور عادة وهو الصحيح اهـ ومثله في الفتح والبحر والنهر.

قلت: إن كان التكسر والفتور منه مانعا من الوطء أو مضرا له كان مثل المرأة في اشتراط المنع أو الضرر وإلا فهو كالصحيح، فما وجه كون مرضه مانعا من صحة الخلو، إلا أن يقال المراد أن مرضه في العادة يكون مانعا من وطئه فلا فائدة في ذكر التفصيل فيه بخلاف مرضها فتأمل. (۳۸۸-۸)

مطلب تزوجها علي عشرة دراهم وثوب

مہر میں دس درہم اور مجہول کپڑا متعین کرنا۔

در مع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی عورت کے ساتھ نکاح کیا اور مہر ایک غلام یا ہروی کپڑا یا گھر کا فراش یا اونٹ وغیرہ جانور کے عدد معلوم کو بیان کیا تو ہر جنس سے متوسط درجہ کی چیز لازم ہوگی؛ گویا مہر ایسی چیز کو مقرر کیا جس کی جنس معلوم

ہواوراس کی نوع اور وصف کو بیان نہیں کیا کہ اعلی درجہ کا ہے یا اوسط یا ادنی درجہ کا؛تو یہ مقرر کرنا صحیح ہے اور زوج کو اختیار ہے کہ مقرر کئے مہر کا وسط دے یا اس کی قیمت دے۔

اور اگر مہر میں مطلقاً کپڑا مقرر کیا اور جنس اور نوع دونوں کو بیان نہیں کیا،بس اتنا کہا کہ کپڑا دوں گا تو عورت کے لئے مہر مثل ہوگا اور جہالت کے سبب تسمیہ صحیح نہ ہوگا؛ کیوں کہ کپڑوں کی بہت سی اجناس ہوتی ہیں اور متفاوت بھی ہوتی ہیں۔اور اگر کپڑے کا وصف اور جنس بیان کیا مثلا کہا کہ ہروی کپڑا دونگا تو یہ مہر مقرر کرنا صحیح ہے، اوراس صورت میں زوج کو کپڑا دینے یا قیمت دینے کا اختیار ہے۔

نیز ملحوظ رہے کہ یہاں وہ جنس مراد ہے جو فقہاء کی اصطلاح میں جنس ہے،مثلا انسان غیر فقہاء کی اصطلاح میں نوع ہے اور فقہاء کے نزدیک جنس ہے کیوں کہ اصطلاحِ فقہاء میں جنس سے ایسی کلی مراد ہے جو ایسے کثیر افراد پر بولی جائے جو احکام میں مختلف ہوں اور نوع سے مراد ایسی کلی ہے جو ایسے کثیر افراد پر صادق آئے جو احکام میں متفق ہوں۔

اس مسئلہ کا حاصل علامہ شامی بطور تنبیہ فرماتے ہیں کہ مہر مسمی جب نقود کے قبیل سے نہ ہو؛ مثلا وہ کوئی سامان ہو یا حیوان ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں:

یا تو وہ اشارہ مثلا **هذا العبد** یا اضافت مثلا **عبدی** سے متعین ہوگا تو بعینہ وہ چیز لازم ہوگی۔

یا تو وہ غیر نقدی چیز غیر معین ہوگی۔

پھر اگر وہ غیر معین چیز مکیلی اور موزونی نہ ہواوراس کی نوع بھی مجہول ہو؛ جیسے حیوان یا ثوب بطورِ مہر مقرر کیا تو تسمیہ فاسد اور مہر مثل واجب ہوگا۔اور اگر نوع

معلوم ہے اور اس کی صفت مجہول ہے مثلا گھوڑا یا ہروی کپڑا یا غلام بطور مہر بیان کیا ہے تو تسمیہ صحیح ہو جائے گا اور شوہر کو وسط یا قیمت کے درمیان اختیار دیا جائے گا ؛ چاہے تو شوہر اس چیز کا متوسط درجہ دے یا اس وسط کی قیمت دے۔

اسی طرح اگر کپڑے کی نوع کے بعد صفت بھی بیان کر دی مگر بیانِ وصف کے بعد بھی جہالت باقی ہو تو ظاہر روایت کے مطابق اور جیسا کہ سابق میں تفصیل بیان کی گئی ہے، وسط متعین ہوگا اور مسمی کے وسط اور قیمت کے درمیان اختیار ہوگا ؛ کیوں کہ اس صورت میں کپڑا ایسی چیز ہے جو ذمے پر واجب ہوسکتی ہے اور اس اعتبار سے اس میں بیع سلم بھی درست ہوتی ہے برخلاف حیوان کہ وہ ذمے پر واجب نہیں ہوسکتا ؛ اس کی خارج میں تعیین ضروری ہے اور اس لئے اسمیں بیع سلم بھی درست نہیں ہوتی۔

اور اگر وہ غیر معین چیز مکیلی یا موزونی ہو اور اس کی نوع اور اسکا وصف بھی معلوم ہو، جیسے عمدہ گندم کی ایک اردب مقدار جس میں جَو کی آمیزش نہ ہو اور صعیدی ہو تو مسمی متعین ہو جائے گا اور اس طرح جنس اور وصف بیان کر دینے سے یہ چیز اشارہ سے خارج میں متعین کردہ چیز کی طرح متعین ہو جائے گی ؛ اس لئے کہ اس قدر تعیین سے اب یہ چیز نقد ہو تو قرض کی طرح اور ادھار ہو تو سلم کی طرح ذمہ پر واجب ہو جائے گی اور ذمہ واجب ہونے سے تسمیہ صحیح ہو جائے گا۔

اور اگر جنس و نوع کی تعیین کے بعد اسکا وصف معلوم نہ ہو تو شوہر کو وسط اور قیمت کے درمیان اختیار دیا جائے گا جس طرح فرس اور حمار ذکر کرنے میں اختیار ہوتا ہے۔ اختیار، فتح القدیر اور بحر میں مذکور تفصیل کا یہ خلاصہ ہے۔

مذکورہ تفصیل کے پیش نظر علامہ شامی آئندہ مطلب میں خانیہ کی عبارت سے پیدا

ہونے والے اشکال کوحل کرنا چاہتے ہیں۔

اعتراض یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر خاوند نے عورت سے دس دراہم اور کپڑے پر نکاح کیا اور کپڑے کا وصف بیان نہیں کیا تو عورت کو دس درہم ملیں گے اور اگر شوہر نے دخول سے پہلے طلاق دے دی تو عورت کے لئے نصف مسمی یعنی پانچ دراہم ہوں گے، لیکن اگر نصف مسمی کی قیمت متعہ سے کم ہے تو متعہ دیا جائے گا۔

صاحب بحر فرماتے ہیں: خانیہ کی عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ مہر مثل کا وجوب اس وقت ہوگا جبکہ مجہول الجنس کے ساتھ کوئی مسمیٰ معلوم نہ بیان کیا گیا ہو۔ مثال میں ثوب مجہول الجنس کے ساتھ مسمیٰ معلوم 'عشرۃ دراہم' مہر میں بیان کئے ہیں، لہٰذا یہاں مذکور اصول کے مطابق مہر مسمی دس درہم کا اعتبار کیا جائے گا اور طلاق قبل الدخول کی صورت میں نصف مسمی یعنی پانچ درہم واجب کریں گے۔

مگر اس توجیہ پر خود صاحب بحر کو اشکال ہے کہ مذکورہ اصول کے مطابق متعہ کی طرف بالکل نظر نہ کی جانی چاہیئے؛ کیوں کہ یہاں مہر مسمی صرف دس درہم ہے اور ثوب کا ذکر کرنا لغو ہے۔ اور ثوب کا ذکر لغو ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قبل الطلاق یعنی دخول کے بعد اداءِ مہر میں ثوب کا کوئی اعتبار نہیں، فقط دس درہم بطور مہر واجب ہوتے ہیں۔ اگر ثوب کے ذکر کا کچھ اعتبار ہوتا تو چوں کہ ثوب مجہول ہے اس لئے مجہول تسمیہ کے پیش نظر مہر مثل کا اعتبار ہونا چاہیئے اور حکم یہ ہونا چاہیئے کہ اگر دس درہم کی مقدار مہر مثل سے کم ہو مہر مثل کو پورا کرنا ضروری ہوگا؛ مگر ایسا نہیں ہے اور ذکر ثوب ہر اعتبار سے لغو ہے تو طلاق قبل الدخول کی صورت میں بھی ذکرِ ثوب کو لغو ماننا چاہیئے، جبکہ اس صورت میں ثوب کے مجہول ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے پانچ درہم اگر متعہ سے کم ہے تو متعہ کی مقدار پورا کرنے کا حکم ہے۔ (گویا جہالت کے سبب تسمیہ فاسد

مانتے ہوئے طلاق قبل الدخول میں متعہ کو اصل سمجھا گیا)

علامہ خیر رملی صاحبِ بحر کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ ثوب کا ذکر نہ لغو ہے اور نہ بطورِ مسمی ہے (کہ مجہول ہونے کی وجہ سے تسمیہ فاسد ہو) بلکہ یہ وعدہ اور تبرع پر محمول ہے اور وعدہ وتبرع عادۃً تسمیہ میں داخل نہیں ہوتا؛ کیوں کہ اگر تسمیہ میں داخل ہوتا تو جہالت فاحشہ کی وجہ سے پورے تسمیہ کے فساد کو واجب کرتا۔ اور علامہ خیر رملی فتاوی خیر یہ میں فرماتے ہیں ثوب کو لغو قرار دینے میں صاحب بحر اور ان کے بھائی صاحبِ نہر کی فہم خطا کر گئی ہے، ولاحول ولاقوۃ الا باللہ۔

آگے قلت کے ذریعہ علامہ شامی خیر رملی کے اس جواب کا ناکافی ہونا بیان فرماتے ہیں کہ اس جواب کے باوجود اشکال باقی رہتا ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں کہ جہالت کے ساتھ ثوب کا ذکر وعدہ اور تبرع پر محمول کرنے کا مطلب یہی ہوا کہ تسمیہ میں وہ لغو اور غیر معتبر ہے۔ اور صاحب بحر کے ذکر کردہ جزئیہ میں یہی امر وجہِ اشکال ہے، کیوں کہ اگر ثوب کا ذکر تسمیہ میں شامل نہیں تو طلاق قبل الدخول کی صورت میں عورت کو نصف مسمی ملنا چاہئے اور متعہ سے کم یا زیادہ ہونے کی طرف نظر کرنے کی ضرورت نہیں اور اگر ذکرِ ثوب تسمیہ میں ہو تو اس تسمیہ میں مجہول چیز شامل ہونے کی وجہ سے اس صورت کا حکم بھی **ألف و كرامتها** یا **ألف و يهدي لها هدية** جیسا ہونا چاہئے۔ چنانچہ اس صورت کا حکم نہر میں مبسوط کے حوالہ سے مذکور ہے، صاحب مبسوط نے اولاً امام محمد کی عبارت نقل فرمائی کہ اگر کسی نے **علی ألف و كرامتها** یا **علی ألف و يهدی لها هدية** سے نکاح کیا تو اس عورت کو مہر مثل ملے گا جو ہزار سے کم نہ ہونا چاہئے۔ (گویا امام محمد نے تسمیہ کو فاسد قرار دیا اور مہر مثل واجب قرار دیا)۔ آگے صاحب مبسوط فرماتے ہیں کہ مذکورہ مسئلے کی دو صورتیں ہیں: اگر نکاح کے بعد

ہزار مہر دینے کے ساتھ کچھ اکرام یا ہدیہ کا معاملہ کرلیا، جس پر عورت راضی بھی ہوگئی تو اب مسمی درست ہوگیا؛ کیوں کہ جہالت مفضی الی المنازعۃ نہ رہی اور اگر ایسا نہ ہو پایا تو مسمی مجہول اور مفضی الی المنازعۃ ہونے کی وجہ سے فاسد ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا۔

علامہ شامی اس صورت کے متعلق صاحبِ مبسوط کے بیان کردہ اسی حکم کو صحیح سمجھتے ہیں اور اسی کو ثابت کرنا چاہتے ہیں، اس لئے فرماتے ہیں کہ **عشرۃ دراھم و ثوب** میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے اور یہ وہی مسئلہ ہے جو سابق میں **تزوجھا بألف علی أن لا یخرجھا أو لا یتزوج علیھا** سے بیان کیا جاچکا ہے، جس میں منفعت کی شرط عاقد یعنی عورت کے لئے ہے اور ہدایہ اور غایۃ البیان میں مذکورہ صورت کے متعلق یہی حکم بیان کیا گیا ہے۔

چوں کہ یہی حکم علامہ شامی کے نزدیک درست ہے، اس لئے آگے کچھ ایسی عبارات کو پیش کرکے ان کی تاویل وتوجیہ کرتے ہیں جو بظاہر مذکورہ صورت کے متعلق اس حکم کی مخالف معلوم ہوتی ہے۔

چنانچہ بدائع میں ایسی صورت کی تفصیل اور حکم اس طرح ہے کہ اگر کسی نے مسمی کے ساتھ کوئی مجہول چیز شامل کردی جیسے **علی ألف درھم و أن یھدي لھا ھدیۃ**۔ پھر اس کو قبل الدخول طلاق دی تو اس کو نصف مسمی ملے گا؛ کیوں کہ طلاق قبل الدخول کی وجہ سے اکرام وہدیہ پر عمل نہ ہوسکا اور جہالت متقرر ہوگئی، لہٰذا تسمیہ یقینا فاسد ہوگیا اور اس صورت میں مہر مثل واجب ہونا چاہئے، پھر چوں کہ طلاق قبل الدخول ہے اور طلاق قبل الدخول میں مہر مثل کا کسی بھی درجہ میں اعتبار نہیں ہوتا، اس لئے نصف مسمی کا اعتبار کیا اور آگے آئے گا کہ نصف مسمی کا اس اعتبار سے ہے کہ عموماً

وہ متعہ سے زائد ہوگا، ورنہ ایسی صورت میں اصل حکم متعہ کا ہی ہے، اس لیے کہ طلاق کی وجہ سے جہالت کے مرتفع ہونے کا امکان نہ رہا اور تسمیہ فاسد و مجہول ہو گیا ہے۔

صاحب بدائع کی بات کو مبسوط کے کلام کے مطابق قرار دینے کے بعد آگے اختیار کی عبارت کی توجیہ کرنا مقصود ہے۔

صاحب اختیار نے اسی صورت (**علی ألف و کرامتها**) کے بارے میں مطلقاً **مهر مثل لا ينقص عن ألف** کا حکم لگایا ہے۔ اور قبل الدخول طلاق کی صورت میں **نصف الألف** کا حکم اس اعتبار سے ہے کہ وہ متعہ سے زیادہ ہے یعنی باعتبار متعہ کے ہی ہے، ایسا ہی حکم (بہر صورت مہر مثل کا) بحر میں ولوالجیہ اور محیط سے نقل کیا ہے۔ اور اسی بنیاد پر صاحب بحر نے مذکورہ صورت میں مسمی واجب کرنے پر اشکال کیا ہے کہ ہدیہ اور اکرام مجہول ہے، مجہول کی ادائیگی ممکن نہیں، اس سے تسمیہ فاسد ہوتا ہے، لہٰذا ایسی صورت میں مطلقاً ہی مہر مثل ہونا چاہیے اور مبسوط کے کلام کے مطابق ہدیہ و اکرام کر کے جہالت مرتفع کر کے تسمیہ واجب کرنا درست نہیں ہونا چاہیے۔

صاحب اختیار، صاحبِ بحر ولوالجیہ اور محیط کا یہ کلام مبسوط میں ذکر کردہ علامہ شامی کی پسندیدہ توجیہ کے خلاف ہے، اس لئے علامہ شامی توجیہ کرتے ہیں کہ اختیار میں اُس صورت کا حکم مذکور ہے جب شوہر عورت کا کچھ بھی اکرام نہ کرے یا ہدیہ نہ دے یا عورت اس اکرام یا ہدیہ سے راضی نہ ہو؛ پس اگر اکرام و ہدیہ کا معاملہ ہو جائے تو اب یہ تسمیہ فاسد نہیں، جہالت ختم ہوگئی اور مسمی ہی واجب ہوگا اور یہی بات مبسوط میں امام محمد کے کلام کی توجیہ میں کہی گئی ہے اور ہدایہ غایۃ البیان اور بدائع میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے۔ کما مرّ۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ہدیہ اور اکرام کی جہالت وجود رضا کے بعد ختم سمجھی جائے گی۔

اور ہدیہ اور اکرام میں وہ ادنی مقدار کافی ہے جس کو ہدیہ اور اکرام کہا جا سکے۔

پس جب عورت کے ساتھ ہدیہ اور اکرام کا معاملہ نہ ہوگا تو فقط ہزار پر (اور ہمارے مسئلہ میں فقط عشرۃ پر) عورت راضی نہیں، اس لئے تسمیہ فاسد رہے گا اور مہر مثل واجب ہوگا اور طلاق قبل الدخول کی صورت میں بھی ہدیہ و اکرام کی گنجائش نہیں رہتی اور فساد متقرر ہو جاتا ہے اس لئے نصف مسمی کی گنجائش نہیں اور نصف مہر مثل کی بھی گنجائش نہیں، اس لئے متعہ واجب ہوگا اور بدائع میں جیسا کہ گذرا طلاق قبل الدخول کی صورت میں نصف الف تسمیہ کے اعتبار سے نہیں بلکہ متعہ کے اعتبار سے ہی ہے، یعنی متعہ سے یہ زیادہ ہی ہوگا اس لئے بطور متعہ اسی کو واجب کر دیا؛ کیوں کہ شوہر مجہول ہدیہ، اکرام اور کپڑے کو خارج کرتے ہوئے بھی الف اور نصف الف پر بدرجۂ اولی راضی تھا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ہماری ذکر کردہ اس تفصیل سے تمام فقہاء کے کلام میں توفیق و تطبیق ہو جاتی ہے اور خانیہ کے جس مسئلہ سے ہماری بحث شروع ہوئی تھی اس کا محمل بھی متعین ہو جاتا ہے یعنی یہ مسئلہ ایسی عورت سے متعلق ہے جس کا مہر مثل عشرۃ دراہم ہے اور مزید ثوبا (مجہول) کا ذکر کیا گیا، پھر جب کپڑا نہیں دیا گیا تو تسمیہ فاسد ہو گیا اور مہر مثل واجب ہوگا اور اس عورت کا مہر مثل عشرۃ دراہم ہی ہے، اس لئے دس دراہم کا حکم مذکور ہے، اور طلاق قبل الدخول کی صورت میں متعہ واجب ہے جو پانچ یا اس سے کم ہو تو پانچ درہم اور زیادہ ہوگا تو زیادہ دینا ہوگا۔

اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہوا کہ ذکرِ ثوب مجہول ہونے کے باوجود تسمیہ کا

حصہ ہے اور علامہ رملی کے کہنے کی طرح وعدہ، تبرع یا لغو نہیں اور لغو نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے ہدیہ اور اکرام کو تسمیہ کے ساتھ مجہول ذکر کرنے میں لغو نہیں قرار دیا جاتا حالاں کہ ہدیہ اور اکرام کی جہالت ثوب سے زیادہ فاحش ہے، **لأن تحت الإكرام أجناس الثياب والحيوان والعروض والعقار والنقود والمكيل والموزون** پس ثوب بدرجۂ اولی لغو نہ ہوگا، نیز اس کو لغو مانیں تو قبل الدخول بہر صورت نصف مسمی واجب ہونا چاہئے، حالاں کہ اس صورت میں متعدد حضرات نے متعہ واجب کیا ہے کما سبق۔ اس سے معلوم ہوا کہ ثوب، اکرام، ہدیہ وغیرہ تسمیہ میں شامل ہوتا ہے لغو نہیں ہوتا۔ **واللہ أعلم بحقيقة الحال۔**

[تنبيه] حاصل هذه المسألة أن المسمى إذا كان من غير النقود بأن كان عرضا أو حيوانا إما أن يكون معينا بإشارة أو إضافة فيجب بعينه أو لا يكون معينا؛ فإن كان غير مكيل وموزون، فإن جهل نوعه كدابة أو ثوب فسدت التسمية ووجب مهر المثل، وإن علم نوعه وجهل وصفه كفرس أو ثوب هروي أو عبد صحت التسمية وتخير بين الوسط أو قيمته وكذلك لو علم وصف الثوب على ظاهر الرواية. وعلى ما مر أنه الأصح يتعين الوسط لأنه يجب في الذمة كالسلم، بخلاف الحيوان فإنه لا يجب في الذمة في السلم؛ وإن كان مكيلا أو موزونا، فإن علم نوعه ووصفه كإردب قمح جيد خال من الشعير صعيدي تعين المسمى وصار كالعرض المشار إليه لأنه يثبت في الذمة حالا كالقرض ومؤجلا كالسلم، وإن لم يعلم وصفه تخير الزوج بين الوسط أو قيمته كما في ذكر الفرس أو الحمار، هذا خلاصة ما في الاختيار والفتح والبحر مطلب تزوجها على عشرة دراهم وثوب لكن يشكل ما في الخانية: لو تزوجها على عشرة دراهم وثوب ولم يصفه كان لها عشرة دراهم، ولو طلقها قبل الدخول بها كان لها خمسة دراهم إلا أن تكون متعتها أكثر من ذلك. اهـ.

قال في البحر: وبهذا علم أن وجوب مهر المثل فيما إذا سمى مجهول

الجنس إنما هو فيما إذا لم يكن معه مسمى معلوم، لكن ينبغي على هذا أن لا ينظر إلى المتعة أصلا لأن المسمى هنا عشرة فقط وذكر الثوب لغو بدليل أنه لم يكمل لها مهر المثل قبل الطلاق اهـ.

وأجاب الخير الرملي بأن الثوب محمول على العدة والتبرع كما جرت به العادة غير داخل في التسمية، إذ لو دخل لأوجب فسادها لفحش الجهالة. وقال في فتاواه الخيرية: إنه زاغ فهم صاحب البحر وأخيه في جعل الثوب لغوا ولا حول ولا قوة إلا بالله. اهـ. قلت حمله على العدة والتبرع هو بمعنى إلغائه في التسمية. ووجه إشكال هذا الفرع أن الثوب إن لم يدخل في التسمية لزم أن يجب لها نصف المسمى بالطلاق قبل الدخول بلا نظر إلى المتعة لصحة تسمية العشرة وإن دخل فيها ينبغي أن يعطى حكم ما لو تزوجها على ألف وكرامتها أو يهدي لها هدية، فقد صرح في النهر بأنه في المبسوط بعد أن ذكر عبارة محمد: لو تزوجها على ألف وكرامتها أو يهدي لها هدية فلها مهر مثلها لا ينقص عن الألف. قال هذه المسألة على وجهين: إن أكرمها وأهدى لها هدية فلها المسمى، وإلا فمهر المثل اهـ.

قلت: فهو مثل ما لو تزوجها بألف على أن لا يخرجها أو لا يتزوج عليها كما قدمناه، وبه صرح في الهداية وغاية البيان.

وفي البدائع: لو شرط مع المسمى شيئا مجهولا كأن تزوجها على ألف درهم وأن يهدي لها هدية ثم طلقها قبل الدخول فلها نصف المسمى لأنه إذا لم يف بالكرامة والهداية يجب تمام مهر المثل ومهر المثل لا مدخل له في الطلاق قبل الدخول اهـ لكن قال في الاختيار: ولو تزوجها على ألف وكرامتها فلها مهر المثل لا ينقص عن ألف لأنه رضي بها، وإن طلقها قبل الدخول لها نصف الألف لأنه أكثر من المتعة. اهـ. ونقل نحوه في البحر عن الولوالجية والمحيط، واعترض به على ما مر من إيجاب المسمى بأن الهدية والإكرام مجهولتان، ولا يمكن الوفاء بالمجهول بل تفسد التسمية فيجب مهر المثل. وقد أجبت عنه فيما علقته على البحر بما حاصله إنه يمكن حمل ما في الاختيار على ما إذا لم يكرمها أما إذا أكرمها فلها المسمى وهذا عين ما

حمل عليه في المبسوط كلام محمد، ومشى عليه في الهداية وغاية البيان والبدائع كما مر، وجهالة الهداية والإكرام ترتفع بعد وجودها. والظاهر كما في النهر أنه يكفي هنا أدنى ما يعد إكراما وهدية اهـ فإذا لم يكرمها بشيء بقيت التسمية مجهولة لعدم رضا المرأة بالألف وحده فيجب مهر المثل وكذا إذا طلقها قبل الدخول تقرر الفساد فوجبت المتعة كما هو الحكم عند عدم التسمية أو عند فسادها، وإنما أطلق في البدائع لزوم نصف الألف لأنه في العادة أكثر من المتعة كما علمته من كلام. الاختيار، وهو نظير ما مر في مسألة الأوكس فقد حصل بما ذكرنا التوفيق بين كلامهم، ويتعين حمل ما في الخانية عليه أيضا، وذلك بأن يقيد بما إذا كان مهر مثلها عشرة دراهم ولم يدفع لها ثوبا فحينئذ تجب لها العشرة لأنها مهر المثل وهو الواجب عند فساد التسمية وتجب المتعة بالطلاق قبل الدخول وأما دعوى الرملي إلغاء ذكر الثوب لجهالته فلا تصح لأن جهالة الإكرام والهداية أفحش من جهالة الثوب لأن الإكرام تحت أجناس الثياب والحيوان والعروض والعقار والنقود والمكيل والموزون ومع هذا لم يلغوه، فعدم إلغاء الثوب بالأولى. وأيضا يشكل على إلغائه اعتبار المتعة. وعلى ما قررناه لا إشكال، والله أعلم بحقيقة الحال. (رد المحتار: ٤٣٧، ٤٣٤-٨)

مطلب: مسئلة دراهم النقش والحمام ولفافة الكتاب ونحوها

مہر میں نقش ونگار اور حمام کے پیسے، لفافۃ الکتاب وغیرہ کی حیثیت۔

یہ مطلب سابق مطلب کا تتمہ ہے۔ سابق مطلب میں ایسے مہر سے بحث تھی جسکا ایک حصہ متعین تھا اور دوسرا حصہ مجہول تھا اور یہ دوسرا حصہ ایسا مجہول تھا کہ اُسکے جزوِ مہر ہونے یا نہ ہونے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہو گیا۔ اس کے حکم کا خلاصہ یہ سامنے آیا کہ اگر اس مجہول حصہ کو اس طور پر ادا کر دیا گیا کہ نزاع کا سبب نہیں بنا تو تسمیہ درست ہو گیا بصورت دیگر جہالت کے سبب تسمیہ فاسد سمجھا جائے گا۔

علامہ شامی اسی سے قریب تر ایک رائج شکل کو بیان فرما کر اس کا حکم واضح کرنا

چاہتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ خانیہ میں مذکور مسئلہ **(عشرۃ دراھم و ثوب)** کی طرح اس صورت کا بھی حکم ہوگا جو ہمارے زمانہ میں رائج ہے۔اور وہ یہ کہ بیوی اگر باکرہ ہے تو اسکو عقد میں بیان کردہ مہر کے علاوہ کچھ دیگر چیزیں زیادہ دی جاتی ہیں اور ان چیزوں کو عقد میں بطور مہر ذکر نہیں کیا جاتا جیسے کہ نقش و نگار اور حمام کے لئے دراہم دئے جاتے ہیں اور کپڑا بھی دیا جاتا ہے جسے لفافۃ الکتاب کہا جاتا ہے،اسی طرح کچھ اور کپڑے شوہر کی طرف سے بھیجے جاتے ہیں تاکہ عورت کے گھر والے قابلہ (دایہ) کو اور حمام میں نہلانے والی کو (عورت کو سنوارنے والی) کو دے۔اسی طرح کچھ اشیاء دخول کے بعد دی جاتی ہیں، جیسے کہ ازار،موزے،ٹوکری یا پرس، حمام کے کپڑے۔ان اشیاء کا اسطرح دینا ایسا مروج ہے کہ عرفا یہ ضروری (مشروط) سمجھا جاتا ہے حتی کہ اگر کوئی شوہر ایسی چیزیں نہ دینا چاہے تو بوقت عقد اس کی نفی کرنی پڑتی ہے یا اس کے عوض مہر مسمی میں دراہم زیادہ کرنے پڑتے ہیں۔

ایسی چیزوں کے بارے میں فتاوی خیریہ میں بھی سوال ہے، جسکا جواب علامہ خیر رملی نے یہ دیا ہے کہ کتابوں میں مذکور قاعدہ المعروف کالمشروط کے مطابق ضروری ہے کہ مذکورہ چیزوں کو بھی مشروط یعنی مہر کا جزء سمجھا جائے ،پس اگر ان چیزوں کی مقدار وغیرہ معلوم ہو تو مہر کے ساتھ یہ چیزیں لازم ہوں گی، ورنہ دیکھا جائے گا کہ اگر ان چیزوں کا جزوِ مہر ہونا ذکر کیا گیا ہے تو جہالت کی وجہ سے کل تسمیہ فاسد ہو جائے گا اور مہر مثل لازم ہوگی اور اگر ان کا ذکر فقط وعدہ کے طور پر ہے تو سرے سے لازم نہ ہوں گی،اور یہی آخری بات ظاہر ہے اور خانیہ کی عبارت میں یہ صراحت بھی ہے۔اسکے بعد علامہ رملی نے خانیہ کا سابقہ مسئلہ **(عشرۃ دراھم و**

ثوب) تحریر فرمایا ہے اور اس ضمن میں علامہ رملی نے صاحب بحر پر جو اعتراض کیا ہے وہ بھی ذکر کیا ہے جسکا سابقہ مطلب میں ذکر ہوا۔ گویا علامہ رملیؒ ان چیزوں کے بارے میں جزوِ مہر ہونے اور وعدہ ہونے کے درمیان متردد ہیں۔ اس لئے علامہ شامی فرماتے ہیں: حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ چیزیں عرف میں مہر کے حصہ کے طور پر لازم سمجھی جاتی ہیں، بس اتنا فرق ہے کہ ایک حصۂ مہر کے متعلق یہ صراحت ہوتی ہے کہ یہ مہر ہے اور دوسرے حصہ کے بارے میں اس لئے سکوت برتا جاتا ہے کہ اس کا بھی مہر ہونا معروف ہے اور دینا ہی ہے۔

اس دوسرے حصے کے جزومہر ہونے کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر نہ دینا ہو تو اس کی نفی کرنی پڑتی ہے یا اس کے عوض مزید دراہم دینے ہوتے ہیں۔ پس اس حصہ کو لفظاً مشروط اور مذکور کی طرح ہی سمجھا جانا چاہئے۔ لہٰذا اس کو کسی بھی طرح وعدہ یا تبرع قرار دینا درست نہیں۔ اور خانیہ کی عبارت کے بارے میں یہ کہنا کہ اس میں ایسی چیزوں کے وعدہ ہونے کی صراحت ہے، درست نہیں اس کے متعلق سابقہ مطلب میں تفصیل گزر چکی ہے کہ یہ جزوِ مہر ہوتا ہے۔

آگے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ میں نے 'ملتقط' میں صراحۃ پایا کہ یہ چیزیں لازم اور مشروط ہوتی ہیں، وعدہ اور تبرع نہیں؛ حتی کہ انھوں نے لکھا ہے کہ عورت کو مہر کے اس حصہ پر قبضہ سے پہلے اپنے آپ کو روکنے کا بھی حق ہے۔ چنانچہ انھوں نے لکھا ہے: **ثم إن شرط لها شيئا معلوما من المهر........** یعنی: (۱) مہر معجّل کا حصہ دینے کے بعد عورت کو منع کرنے کا حق نہیں (۲) عادۃ مشروط چیزیں مثلاً خف، ٹوکڑی، دیباج اللفافہ، شرینی کے دراہم وغیرہ جو اہل سمرقند کی عادت ہے اس کا بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر شرط وصراحت کر دی ہو کہ ایسی چیزیں نہیں دی جائیں گی تو واجب نہ ہوں گی اور اگر خاموش رہے ہوں تو بلاتردد اس جیسی عورتوں کو جس قدر دینے کا عرف ہوگا وہ چیزیں لازم ہوں گی اور جس چیز سے خاموشی برتی گئی ہو اس کو۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔عرف ضعیف کی وجہ سے لازم نہیں سمجھا جائے گا اور علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں نے دیکھا کہ خود مصنف علامہ تمرتاشی نے اسی طرح کا فتوی دیا ہے

۔

خلاصہ یہ ہو کہ ایسی چیزوں کے متعلق دینے کی صراحت کر دی گئی ہوں تو دینا ضروری ہوگا (اور نفی کر دی تو لازم نہ ہوگی) اور خاموشی برتی گئی ہو تو جیسا عرف کے مطابق مشہور ہو اس کے مطابق دینا لازم ہوگا۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہ چیزیں اگر وعدہ اور تبرع ہوتیں تو عورت کو اس کے مطالبہ کرنے اور اسکے قبضہ تک خود کو روکنے کا حق نہ ہوتا، اسی طرح یہ چیزیں لازم و مفسدِ تسمیہ ہوتیں تو بھی عورت کو مطالبہ کا حق نہ ہوتا، معلوم ہوا کہ یہ چیزیں لازم ہیں اور مفسد تسمیہ بھی نہیں۔ پس ان عرفی چیزوں کو ہدیہ اور اکرام کی شرط کی طرح قرار دیں گے، جس میں ادائیگی کر دینے سے جہالت ختم ہو جاتی ہے، اور مسمی واجب ہو جاتا ہے۔ یا یوں کہا جائے گا اور یہ زیادہ اقرب بھی ہے کہ یہ چیزیں معلوم النوع مجہول الوصف کے قبیل سے ہیں، جیسے فرس، عبد، یعنی اس جہالت کو یسیر سمجھا جائے گا اور وسط واجب ہوگا، جیسے کہ لفافہ کس نوع کا ہوگا؟ قصب وحریر کا ہوگا یا قطن وحریر کا ہوگا؟ یہ فقر وغناء اور مہر کی قلت وکثرت سے متعین ہو جائے گا، اسی طرح دیگر اشیاء بھی متعین ہو جائیں گی اور ہر نوع میں وسط واجب ہوگا۔ پس ان چیزوں کی جہالت کی وجہ سے تسمیہ فاسد نہ ہوگا اور تسمیہ درست و لازم ہوگا۔

فهذا ما تحرر لي فى هذا المقام الذى كثرت فيه الأوهام و زلت الأقدام فاحفظه فإنه مهم والسلام.

مطلب مسألة دراهم النقش والحمام ولفافة الكتاب ونحوهما

ونظير ما في الخانية ما هو معروف بين الناس في زماننا من أن البكر لها أشياء زائدة على المهر: منها ما يدفع قبل الدخول كدراهم للنقش والحمام وثوب يسمى لفافة الكتاب وأثواب أخر يرسلها الزوج ليدفعها أهل الزوجة إلى القابلة وبلانة الحمام ونحوها. ومنها ما يدفع بعد الدخول كالإزار والخف والمكعب وأثواب الحمام، وهذه مألوفة معروفة بمنزلة المشروط عرفا؛ حتى لو أراد الزوج أن لا يدفع ذلك يشترط نفيه وقت العقد أو يسمي في مقابلته دراهم معلومة يضمها إلى المهر المسمى في العقد، وقد سئل عنها في الخيرية فأجاب بما حاصله أن المقرر في الكتب من أن المعروف كالمشروط يوجب إلحاق ما ذكر بالمشروط، وإن علم قدره لزم كالمهر وإلا وجب مهر المثل لفساد التسمية إن ذكر أنه من المهر، وإن ذكر على سبيل العدة فهو غير لازم بالكلية، والذي يظهر الأخير، وما في الخانية صريح فيه ثم ذكر عبارة الخانية المارة وما تقدم من اعتراضه على البحر:

وأنت خبير بأن هذه المذكورات تعتبر في العرف على وجه اللزوم على أنها من جملة المهر، غير أن المهر منه ما يصرح بكونه مهرا ومنه ما يسكت عنه بناء على أنه معروف لا بد من تسليمه، بدليل أنه عند عدم إرادة تسليمه لا بد من اشتراط نفيه أو تسمية ما يقابله كما مر، فهو بمنزلة المشروط لفظا فلا يصح جعله عدة وتبرعا، وكون كلام الخانية صريحا فيه قد علمت ما يناقضه وينافيه. وقد رأيت في الملتقط التصريح بلزومه كما قلنا حيث ذكر في مسألة منع المرأة نفسها حتى تقبض المهر فقال: ثم إن شرط لها شيئا معلوما من المهر معجلا فأوفاها ذلك ليس لها أن تمنع نفسها، وكذلك المشروط عادة كالخف والمكعب وديباج اللفافة ودراهم السكر على ما هو عادة أهل سمرقند، وإن شرطوا أن لا يدفع شيء من ذلك لا يجب، وإن سكتوا لا

يجب إلا من صدق العرف من غير تردد في الإعطاء لمثلها من مثله وللعرف الضعيف لا يلحق المسكوت عنه بالمشروط. اهـ. ثم رأيت المصنف أفتى به في فتاويه.

وحاصله أن ذلك إن صرح باشتراطه لزم تسليمه، وكذا إن سكت عنه وكان العرف به مشهورا معلوما عند الزوج. ولا يخفى أن هذا لو كان تبرعا وعدة لم يكن لها منع نفسها لقبضه ولا المطالبة به، وكذا لو كان لازما مفسدا للتسمية بل ينبغي أن يقال إنه بمنزلة اشتراط الهدية والإكرام ترتفع الجهالة بدفعه فيجب المسمى دون مهر المثل.

أو يقال وهو الأقرب: إن ذلك من قبيل معلوم النوع مجهول الوصف كالفرس والعبد فإن التفاوت في ذلك يسير في العرف، فمثل اللفافة يعرف نوعها أنها من القبض والحرير أو من القطن والحرير باعتبار الفقر والغنى وقلة المهر وكثرته، وكذا باقي المذكورات، فيعتبر الوسط من كل نوع منها، فهذا ما تحرر لي في هذا المقام الذي كثرت فيه الأوهام وزلت الأقدام، فاحفظه فإنه مهم والسلام (رد المحتار: ۴۳۹،۴۳۷-۸)

مطلب في النكاح الفاسد

نکاحِ فاسد اور باطل کا فرق

نکاح فاسد وہ ہے جس میں نکاح کے شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے مثلاً گواہ نہ ہو یا اختین کو جمع کر دیا ہو یا چار بیویاں ہوتے ہوئے پانچویں سے نکاح کیا جائے وغیرہ۔

''درمع التنویر'' میں نکاحِ فاسد سے متعلق یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی نے نکاح فاسد کیا پھر قاضی نے ان کے درمیان تفریق کر دی تو اگر یہ تفریق قبل الوطی ہو تو عورت کے لئے مہر نہیں ہے، کیوں کہ نکاحِ فاسد میں مہر منافع بضع کے استیفاء سے واجب ہوتا ہے، صرف عقدِ نکاح سے واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح خلوت سے بھی مہر

واجب نہیں ہوتا؛ اس لئے کہ جب عقد ہی صحیح نہیں تو خلوت بھی صحیح نہ ہوگی، کیوں کہ وطی سے مانع یعنی حرمت موجود ہے۔ ہاں! اگر تفریق بعد الوطی ہو تو مہرِ مثل اور مہرِ مسمیٰ میں سے جو کم ہوگا وہ ملے گا، مثلاً آپس میں پانچ سو درہم طے کیا ہے اور مہر مثل چھ سو درہم ہے تو پانچ سو درہم ہی دئے جائیں گے اور اگر آپس میں پانچ سو طے ہوا اور مہر مثل چار سو ہے تو چار سو ہی دلوایا جائے گا۔

مطلب کے تحت اوّلاً علامہ شامیؒ نے نکاحِ موقوف کو بھی نکاح فاسد کی طرح ہونے کی بات تحریر فرمائی ہے، پھر نکاحِ موقوف سے بھی نکاحِ فاسد کی طرح ثبوتِ نسب اور لزومِ عدت کے مسائل میں ''صاحب اختیارؒ'' نے جو الگ حکم بیان فرمایا ہے اس کی طرف اشارہ فرما کر اس حکم میں اختلافِ کتب کی تطبیق کے لئے باب العدۃ کا حوالہ دیا ہے اور اس کے بعد نکاحِ فاسد کی تعریف اور حکم کی بحث بڑھے گی۔

چنانچہ علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ اگر کسی باندی نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کرلیا پھر مولیٰ کے اعتراض کی وجہ سے قاضی نے ان کے درمیان تفریق کروادی اور نکاح موقوف کے ہوتے ہوئے دخول ہو چکا ہے تو اس کا حکم بھی نکاحِ فاسد میں دخول کے حکم کی طرح ہوگا؛ یعنی حد ساقط ہوجائے گی اور نسب ثابت ہوجائے گا اور مہرِ مثل اور مہرِ مسمیٰ میں سے جو کم ہوگا وہ ملے گا۔

''الاختیار'' میں اس مسئلہ سے متعلق اختلاف کرتے ہوئے فرمایا گیا کہ 'لاتجب العدّةُ في النكاح الموقوف قبل الإجازة لأن النسب لايثبت فيه'۔ ان دونوں اختلافی قول کے درمیان تطبیق علامہ شامیؒ ''عدۃ'' کے بیان میں ذکر فرمائیں گے۔

چنانچہ ''باب العدۃ'' میں علامہ شامیؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ:

إذا علمتَ ذلک فیمکن أن یحمل مافي "الإختیار" و"المحیط" علیٰ قول محمد وأن المراد من عدم ثبوت النسب إذا أتت به لأقل من ستة أشهر من وقت الدخول وإن کان لأکثر منها من وقت العَقْد ویحمل ماتقدم عن الزیلعي علیہ الرحمۃ علی قولهما ، بدلیل أنه فرض المسألة فیما إذا ولدت بستة أشهر مُذ تزوجّها ولم یعتبر وقت الدخول بقرینة تمام الکلام ولا یخفی أن التوفیق أولیٰ من الخطأ وشق العصا۔

اس تطبیق کا خلاصہ یہ ہے کہ اختیار میں اس صورت کا حکم ہے جب نکاحِ موقوف میں وطی کے بعد چھ ماہ سے کم میں بچہ جنے، خواہ عقد کے بعد چھ ماہ سے زیادہ عرصہ گذرا ہو، کیوں کہ ایسے فراش سے جب حقیقی وطی کا تحقق نہ ہو نسب ثابت نہ ہوگا جبکہ جو لوگ نسب ثابت مانتے ہیں ان کے یہاں دخول اور اس کے بعد چھ ماہ سے کم میں ولادت کی تفصیل مدنظر نہیں اور مطلقاً عقد کے بعد چھ ماہ کی مدت ملحوظ رکھی گئی ہے، گویا یہ تفصیلی صورت بھی ان کے مدنظر ہوتی تو ان کے مطابق بھی یہی حکم ہوتا۔

نکاحِ فاسد کی تعریف

نکاحِ فاسد اس نکاح کو کہتے ہیں جس میں صحتِ نکاح کے شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو لیکن اگر کسی نے نکاح میں شرطِ فاسد لگائی جیسا کہ عورت نے مرد سے اس شرط پر شادی کی کہ مرد اس کے ساتھ وطی نہیں کرے گا تو شرط خود فاسد ہو کر نکاح صحیح ہو جائے گا اس شرط کی وجہ سے نکاح فاسد نہ ہوگا۔

نکاحِ فاسد کی مثالیں

دو بہنوں سے ایک ساتھ نکاح کرنا، ایک بہن کے عدت میں ہوتے ہوئے دوسری بہن سے نکاح کرنا، چوتھی بیوی کے عدت میں ہوتے ہوئے پانچویں سے نکاح کرنا، اسی طرح آزاد کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا۔

آگے صاحب بحر''محیط'' میں موجود نکاحِ فاسد کی مثال نقل فرما کر اس پر نکاحِ

فاسد کے احکام مرتّب فرماتے ہیں۔ مثال یہ ہے کہ اگر کسی ذمی نے مسلمہ عورت سے نکاح کیا تو ان دونوں کے درمیان تفریق کروادی جائے گی، اس لئے کہ یہ نکاحِ فاسد واقع ہوا۔ صاحب بحر فرماتے ہیں کہ ''محیط'' کے اس نکاح کو فاسد کہنے سے یہ بات مفہوم ہو رہی ہے کہ ان دونوں پر حد نہیں لگائی جائے گی اور نسب بھی ثابت ہوگا اور دخول کیا ہے تو عدت بھی واجب ہوگی۔

علامہ شامیؒ صاحب بحر کی اس رائے (ثبوتِ نسب اور عدمِ لزومِ عدت) سے متفق نہیں ہے اور فرماتے ہیں کہ شارح یعنی علامہ حصکفیؒ 'فصل في ثبوت النسب' میں ''مجمع الفتاوی'' کے حوالہ سے ذکر فرمائیں گے کہ اگر کسی کافر نے کسی مسلمہ عورت سے نکاح کیا پھر اس سے بچہ پیدا ہوا تو اس کافر سے بچہ کا نہ نسب ثابت ہوگا اور نہ عدت واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ نکاح باطل ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ صراحۃً عبارت علامہ حصکفیؒ نے ذکر فرمائی ہے جب کہ صاحب بحر نے محیط میں بیان کردہ عبارت سے بطور استدلال مفہوم اُخذ کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ شارح کی صریح عبارت کو مقدم رکھا جائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سابقہ بحث سے واضح ہوتا ہے کہ نکاح میں بھی بیع کی طرح فاسد اور باطل الگ الگ قسمیں ہیں اور دونوں کے احکام الگ ہیں اور اسی بنیاد پر صاحب بحر نے ''محیط'' کی مثال (ذمی مع مسلمہ) کو فاسد کہنے سے ثبوتِ نسب وغیرہ کا حکم اُخذ کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس کی وضاحت کے لیے علامہ شامی نے:

(۱) سب سے پہلے ''فتح القدیر'' کی عبارت پیش کی ہے کہ نکاح میں باطل اور فاسد کا کوئی فرق نہیں ہے۔

(۲) بزازیہ میں نکاحِ محارم کے متعلق فاسد ہونے اور باطل ہونے کے دونوں قول نقل فرمائے ہیں۔

مگر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نکاحِ باطل سے مراد وہی نکاح ہوتا ہے جو کالعدم قرار دیا جائے اور بالکل معتبر نہ مانا جائے، جیسا کہ نکاحِ محارم کالعدم ہوتا ہے اور اس سے نسب اور عدت کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا۔

اور قہستانیؒ بھی نکاح کے باب میں نکاحِ فاسد کو ہر معنی میں باطل قرار دیتے ہیں، چنانچہ انہوں نے اس کی مثال میں نکاحِ محارم، عورت کی جانب سے پائے گئے اکراہ پر نکاح اور نکاح بغیر شہود کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں (عورت کے اکراہ سے ہونے والے نکاح کو باطل قرار دینے کی وجہ علامہ شامیؒ سابق میں ''کتاب النکاح'' کی ابتداء میں ذکر کر چکے ہیں اور آئندہ ''باب العدۃ'' میں بھی ذکر فرمائی ہے۔)

اس تفصیل سے بھی معلوم ہوا کہ نکاح کے باب میں فاسد اور باطل کا کوئی فرق نہیں۔

(۳) ''بحر الرائق'' میں ''مجتبیٰ'' کے حوالہ سے مذکور ہے کہ جس نکاح کے متعلق بھی جواز وعدمِ جواز کا علماء کے درمیان اختلاف ہو جیسے کہ نکاح بغیر شہود تو اس سے عدت واجب ہوگی (اور جس کے عدمِ جواز میں کوئی اختلاف نہ ہو اس میں عدت واجب نہ ہوگی) پس غیر کی منکوحہ سے یا غیر کی معتدہ سے یہ جانتے ہوئے بھی کہ غیر کے نکاح یا عدت میں ہے، کوئی نکاح کرلے تو اس میں عدت واجب نہ ہوگی؛ کیوں کہ یہ نکاح بالاتفاق ناجائز ہے، لہٰذا ہر اعتبار سے باطل ہے۔

''مجتبیٰ'' کے حوالہ سے اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد صاحب بحر فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ فقط عدت کے اعتبار سے فرق کیا جاسکتا ہے کہ جس نکاح

میں عدت واجب ہو وہ فاسد ہے اور جس میں عدت واجب نہ ہو وہ باطل ہے۔اور چوں کہ حرمت کا علم ہونے کے باوجود غیر کی معتدہ سے نکاح کرنا بالاتفاق ناجائز ہے اور باطل ہے اس لئے حد بھی واجب ہوگی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ عدت کے حکم میں نکاحِ فاسد اور باطل الگ ہیں۔عدت کے علاوہ احکام میں نکاح فاسد اور باطل الگ الگ نہیں اور اس قاعدہ کے اعتبار سے سابق میں بحر کے حوالہ سے ذکر کردہ امثلہ پر غور کریں تو **نکاح المعتدة** کو فاسد کہنا اس اعتبار سے ہوگا کہ اس کے معتدہ ہونے کا علم نہ ہو، اسی طرح **تزوج الأختين معًا** کی مثال (جو"مجتبیٰ"میں بھی ہے) کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک ہی عقد میں دو بہنوں سے ایک ساتھ نکاح کرلے تو چوں کہ اس کے متعلق صحت اور عدم صحت کا اختلاف ہے،اس لئے اس میں دخول کے سبب عدت ہوگی۔ہاں!اگر ایک بہن کے نکاح میں ہوتے ہوئے دوسری سے نکاح کرلے تو دوسرا نکاح یقیناً باطل ہے اور اس صورت میں دوسری بہن پر دخول اور وطی سے عدت لازم نہ ہوگی بلکہ وہ زنا ہوگا۔

(ويجب مهر المثل في نكاح فاسد) وهو الذي فقد شرطا من شرائط الصحة كشهود

مطلب في النكاح الفاسد

(قوله في نكاح فاسد) وحكم الدخول في النكاح الموقوف كالدخول في الفاسد، فيسقط الحد ويثبت النسب ويجب الأقل من المسمى ومن مهر المثل، خلافا لما في الاختيار من كتاب العدة، وتمامه في البحر، وسنذكر في العدة التوفيق بين ما في الاختيار وغيره (قوله وهو الذي إلخ) بخلاف ما لو شرط شرطا فاسدا كما لو تزوجته على أن لا يطأها فإنه يصح النكاح ويفسد الشرط رحمتي (قوله كشهود) ومثله تزوج الأختين معا ونكاح الأخت في عدة الأخت ونكاح المعتدة والخامسة في عدة الرابعة والأمة على الحرة.

وفي المحيط: تزوج ذمي مسلمة فرق بينهما لأنه وقع فاسدا . اهـ. فظاهره أنهما لا يحدان وأن النسب يثبت فيه والعدة إن دخل بحر.

قلت: لكن سيذكر الشارح في آخر فصل في ثبوت النسب عن مجمع الفتاوى: نكح كافر مسلمة فولدت منه لا يثبت النسب منه ولا تجب العدة لأنه نكاح باطل اهـ. وهذا صريح فيقدم على المفهوم فافهم، ومقتضاه الفرق بين الفاسد والباطل في النكاح، لكن في الفتح قبيل التكلم على نكاح المتعة. أنه لا فرق بينهما في النكاح، بخلاف البيع، نعم في البزازية حكاية قولين في أن نكاح المحارم باطل أو فاسد. والظاهر أن المراد بالباطل ما وجوده كعدمه، ولذا لا يثبت النسب ولا العدة في نكاح المحارم أيضا كما يعلم مما سيأتي في الحدود. وفسر القهستاني هنا الفاسد بالباطل، ومثله بنكاح المحارم وبإكراه من جهتها أو بغير شهود إلخ وتقييده الإكراه بكونه من جهتها قدمنا الكلام عليه أول النكاح قبيل قوله وشرط حضور شاهدين، وسيأتي في باب العدة أنه لا عدة في نكاح باطل. وذكر في البحر هناك عن المجتبى أن كل نكاح اختلف العلماء في جوازه كالنكاح بلا شهود فالدخول فيه موجب للعدة.

أما نكاح منكوحة الغير ومعتدته فالدخول فيه لا يوجب العدة إن علم أنها للغير لأنه لم يقل أحد بجوازه فلم ينعقد أصلا. قال: فعلى هذا يفرق بين فاسده وباطله في العدة، ولهذا يجب الحد مع العلم بالحرمة لأنه زنى كما في القنية وغيرها اهـ.

والحاصل أنه لا فرق بينهما في غير العدة، أما فيها فالفرق ثابت. وعلى هذا فيقيد قول البحر هنا ونكاح المعتدة بما إذا لم يعلم بأنها معتدة، لكن يرد على ما في المجتبى مثل نكاح الأختين معا فإن الظاهر أنه لم يقل أحد بجوازه ولكن لينظر وجه التقييد بالمعية. والظاهر أن المعية في العقد لا في ملك المتعة، إذ لو تأخر أحدهما عن الآخر فالمتأخر باطل قطعا. (٨-٢٢١)

مطلب: التصرفات الفاسدة

تصرفات فاسدہ اوران کا حکم

عقدِ نکاح میں اگر شروطِ صحت میں سے کوئی شرط مفقود ہوتو نکاح فاسد ہوجاتا ہے؛ البتہ عقدِ نکاح کے علاوہ بہت سے ایسے تصرفات (عقودِ معاوضہ) ہیں کہ اگر ان میں شرائطِ صحت موجود نہ ہوں تووہ بھی فاسد ہوجاتے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ صاحب نہر نے ایسے ۲۱ تصرفاتِ فاسدہ ذکر فرمائے ہیں اوران میں سے دس وہ تصرفات ہیں جو''خلاصہ'' میں اشعار کی شکل میں پیش کئے ہیں۔ ان اشعار کی ترتیب وار وضاحت 'مطلب التصرفات الفاسدة' میں تحریر فرماتے ہیں۔

وفاسد من العقود عشر		إجارة وحكم هذا الأجر
وجوب أدنىٰ مثل أو مسمّىٰ		أو كله مع فقدك المسمّىٰ

ترجمہ: عقود میں دس فاسد ہیں ان میں سے ایک اجارہ ہے، اسکا حکم یہ ہے کہ اجرت لازم ہوگی اجرت مثلی یا اجرتِ معینہ میں جوکم ہوگی وہ لازم ہوگی یا اجرتِ مثلی پوری لازم ہوگی اگر اجرت معینہ مفقود ہو۔

(۱) اجارۂ فاسدہ

علامہ شامیؒ اجارۂ فاسدہ کے حکم کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اجارہ میں شرطِ فاسد لگائی جیسے مؤجر نے مستأجر سے گھر کی مرمت کرنے کی شرط لگائی یا عقدِ اجارہ میں مسمیٰ مجہول ہو یا تسمیہ اجرت ہی نہیں یا اجرت بیان کیا لیکن وہ شریعت کی نظر میں قابلِ احترام نہیں جیسے شراب تو عقد اجارہ فاسد ہوجائے گا۔

اور اجرت کا حکم یہ ہے کہ جن صورتوں میں شرطِ فاسد ہو جیسے مرمّتِ دار کی شرط تو اجارہ فاسد ہوگا اور اس میں اجرتِ مسمّٰی یا اجرتِ مثل میں جو کم ہوگا وہ واجب ہوگا اور جن صورتوں میں تسمیہ معدوم ہے یا مجہول ہے یا تسمیہ قابلِ قیمت نہیں ہے تو مکمل اجرتِ مثل واجب ہوگی جہاں تک پہنچے۔ شعر میں (وجوب اُدنیٰ مثل الخ) سے اسی کی تشریح فرمائی گئی ہے۔

علامہ شامیؒ شعر کی ترکیبی حیثیت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شعر میں ''**حکم هذا**'' مبتداء ہے اور ''**الأجر**'' خبر ہے اور دوسرے مصرع میں ''**أدنى**'' کی دو ترکیبیں بیان کی گئی ہیں یا تو ''**أدنٰى**'' مضاف ہے اور ''**مثل أو مسمیٰ**'' عطف کے ساتھ مضاف الیہ ہے اور اضافت اضافتِ بیانیہ ہے اور مطلب ہوگا: مثل یا مسمیٰ کا کمتر واجب ہوگا۔ یا ''**أدنٰى**'' مبدل ہے اور ''**مثل أو مسمّٰی**'' عطف کے ساتھ اس سے بدل ہے اور مطلب ہوگا ادنیٰ واجب ہوگا خواہ مہر مثل ہو یا مسمّٰی اور انجام ہر دو صورت کا ایک ہی ہے۔

والواجب الأكثر في الكتابة		من الذي سمّاه أو من قيمة

ترجمہ: اور کتابتِ فاسدہ میں مسمّٰی یا اس کی قیمت میں سے جو زائد ہوگا وہ لازم ہوگا۔

(۲) <u>مکاتبتِ فاسدہ</u>

مثلاً آقا نے کسی دوسرے کی مملوک معین چیز کو بدلِ کتابت میں بیان کیا تو امکانِ حصول اور عدمِ حصول اور قیمت کے اعتبار سے بدلِ کتابت مجہول ہے، اس لئے اس صورت میں بھی غلام کی اپنی قیمت اور اس شیئ کی قیمت میں سے جو زیادہ ہوگا وہ بدلِ کتابت کے طور پر واجب ہوگا۔

وفي النكاح المثل إن يكن دخل		وخارج البذر لمالک أجل

ترجمہ: اور نکاحِ فاسدہ میں مہر مثل ہوگا اگر دخول ہوا ہے۔ اور مزارعتِ فاسدہ میں پیداوار بیج والے کی ہوگی۔

(۳) نکاحِ فاسدہ

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے نکاحِ فاسد کیا مثلاً بغیر گواہوں کے نکاح کیا اور دخول ہو چکا ہے تو مہر مثل اور مہر مسمّٰی میں سے جو کم ہوگا وہ ملے گا۔ اور اگر ایسی چیز مہر مقرر کی جو مہر بننے کی صلاحیت نہ رکھتی ہو تو مہر مثل لازم ہوگا جہاں تک پہنچے، اور اگر دخول نہیں ہوا نکاحِ فاسدہ میں تو کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔

(۴) مزارعتِ فاسدہ

مزارعت میں اگر دونوں کے درمیان شرط طے پائی کہ ایک کے لئے متعین قفیز ہوں گے، مثلاً جتنا غلہ نکلے اس میں سے ۱۰۰ سو کیلو زمین والے کے لئے ہوگا پھر باقی غلہ تقسیم ہوگا تو یہ جائز نہیں ہے اور مزارعت فاسد ہوگی اور اس صورت میں پیداوار بیج والے کی ہوگی۔ پس اگر بیج زمین والے کی طرف سے ہو اور مزارعت فاسد ہوگئی ہو تو پورا غلہ زمین والے کا ہوگا اور کام والے کو اس کی وہ اجرت ملے گی جو اس جیسے کام کی اجرت لوگوں میں رائج ہو؛ البتہ اگر رائج اجرتِ مثل زیادہ ہو اور پیداوار میں جو حصہ مل سکتا تھا وہ کم ہو تو پیداوار کے حصّے سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔

اور اگر بیج کام کرنے والے کی جانب سے ہو تو پورا غلہ کام کرنے والے کا ہوگا اور زمین والے کو اسی تفصیل کے مطابق زمین کی اجرتِ مثل مل جائے گی۔

شعر میں ''أجل''، ''نعم'' کے معنیٰ میں تکملہ ہے۔

والصلح والرهن لكل نقضه		أمانة أو كالصحيح حكمه

ترجمہ: صلحِ فاسد اور رہنِ فاسد میں سے ہر ایک کو توڑنے کا حق ہے۔ بدلِ صلح اور بدلِ رہن یہ امانت ہوں گے یا اس کا حکم صحیح کی طرح ہے۔

(۵)-(٦) صلحِ فاسدہ اور رہنِ فاسد

صلح کے اندر اگر بدلِ صلح (مصالح علیہ) مجہول ہو تو صلح فاسد ہو جاتی ہے اسی طرح رہن میں شیئ مرہون مشترک رکھی جائے تو رہن فاسد ہو جاتا ہے اور متعاقدین میں سے ہر ایک کو توڑنے کا حق ہے۔

اب صلح فاسد اور رہنِ فاسد کے ہوتے ہوئے بدلِ صلح (مصالح علیہ) مصالح کے پاس ہے اور شیئ مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہے تو بدلِ صلح اور شیئ مرہون کی حیثیت کے متعلق دو قول ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ صلحِ فاسد کے بعد بھی وہ شیئ (بدلِ صلح) جس کے پاس موجود ہے وہ امانت ہوگی یعنی جس کے پاس بدلِ صلح ہے اگر وہ اس کے قبضہ سے ہلاک ہو گئی تو وہ ہلاک شدہ چیز کا ضامن نہیں ہوگا۔

اسی طرح رہنِ فاسد کے بعد بھی شیئ مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہو اور اس کے قبضہ سے ہلاک ہو جائے تو مرتہن کے پاس امانت ہونے کی وجہ سے وہ ہلاک شدہ شیئ مرہون کا ضامن نہیں ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ امانت کے بجائے اس کا حکم صحیح کی طرح ہو یعنی جس طرح صلح صحیح میں جس کے پاس بدل ہے وہ ہلاک ہو جائے تو جس کے قبضہ سے وہ شیئ ہلاک ہوئی ہے وہ اسکا ضامن ہوگا؛ کیوں کہ امانت اور ودیعت میں دوسروں کے فائدہ کے لئے قبضہ ہوتا ہے اور جو چیز دوسروں کے فائدہ کے لئے قبضہ کیا جائے اور وہ ہلاک ہو جائے تو امانت کی وجہ سے وہ اس شیئ کا ضامن نہیں ہوگا؛ لیکن مرتہن جب

شیئ مرہون پر قبضہ کرتا ہے وہ اپنے فائدہ کے لئے کرتا ہے، اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اگر راہن قرضہ ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو مرتہن اس شیئ مرہون سے اپنا قرض وصول کرسکتا ہے، گویا مرتہن شیئ مرہون اپنے فائدہ کے لئے قبضہ کرتا ہے اور جو اپنے فائدہ کے لئے قبضہ کرے اور وہ چیز ہلاک ہو جائے تو اس چیز کا مرتہن ضامن ہوگا، اسی کی طرف شعر میں ''أو كالصحيح حكمه'' سے اشارہ کیا گیا ہے۔ لہٰذا صلح میں صحیح کا حکم یہ ہے کہ بدلِ صلح مصالح کے پاس موجود ہو تو مصالح عنہ چیز کے مقابل مضمون سمجھی جائے گی اور مصالح (مدعی) کا دعویٰ ختم ہو جائے گا اور رہنِ صحیح میں قیمت اور دین میں سے جو کم ہوتا ہے اس کا ضمان آئے گا یعنی دین وصول ہوا سمجھا جائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ''أمانة'' مبتداء محذوف کی خبر ہے جو مبتداء بدلِ صلح اور مرہون میں سے ہر ایک کی طرف راجع ہے جن دونوں پر ''الصلح'' اور ''الرهن'' کا لفظ دلالت کرتا ہے۔ گویا عبارت یوں ہے ''هو أمانة''۔

ثم الهبة مضمونة يوم قبض		وصح بيعه لعبد اقترض

ترجمہ: پھر ہبۂ فاسدہ میں موہوبہ چیز مضمون ہوگی جس دن موہوب لہ نے اس پر قبضہ کیا اور مستقرض کا اس غلام کو بیچ دینا صحیح ہے جو غلام اس نے قرض لیا۔

(۷) ہبۂ فاسدہ

اگر کوئی چیز تقسیم کے قابل ہو اور مالک اس کا ایک حصہ ہبہ کرنا چاہے یا مشترک ہو اور شریک اپنا حصہ ہبہ کرنا چاہے تو جب تک اس چیز کو تقسیم کرکے الگ الگ نہ کرلیا جائے اور واہب کا حصہ غیر واہب سے ممتاز نہ کر دیا جائے، اس وقت تک اس چیز کا ہبہ درست نہیں ہے اور اگر ہبہ کرے تو ہبہ فاسد شمار ہوگا۔ اب اگر ہبۂ

فاسدہ کے باوجود موہوب لہ نے شیئ موہوب پر قبضہ کرلیا اور اس کے بعد موہوب لہ کے پاس وہ چیز ہلاک ہوگئی تو موہوب لہ موہوب بہ چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا اور قیمت اس دن کی معتبر ہوگی جس دن موہوب لہ نے شیئ موہوب پر قبضہ کیا ہے اور موہوب لہ پر ضمان اس وجہ سے عائد ہوگا کہ اس نے قبضہ اپنے لئے کیا ہے اور جب قبضہ اپنے لئے کیا ہو تو اس چیز کا ضمان عائد ہوگا۔

(۸) قرضِ فاسدہ

قرض سے متعلق اصول یہ ہے کہ ذوات الامثال چیزوں کا قرض لینا صحیح ہے اور ذوات القیم چیزوں کا قرض لینا صحیح نہیں ہے، یہ قرض فاسد کہلائے گا؛ البتہ اس کے باوجود اگر کوئی شخص ذوات القیم چیزوں کو قرض لے، مثلاً کوئی غلام قرض لیا تو مستقرض اس غلام کا مالک ضرور ہوجاتا ہے، جب مستقرض کا مالک بننا صحیح ہے تو اس غلام کو بیچنا بھی صحیح ہوگا۔

مضاربة وحكمها الأمانة		والمثل في البيع وإلا القيمة

ترجمہ: مضاربتِ فاسدہ کا حکم امانت کی طرح ہے اور بیعِ فاسد میں (ہلاک شدہ مقبوضہ چیز کا ضمان آئے گا اگر وہ مثلی ہو؛ ورنہ اس کی قیمت واجب ہوگی۔)

مضاربت میں کوئی شرط لگائے جیسے یہ شرط لگائی جائے کہ ربّ المال کام کرے گا، تو مضاربت فاسد ہوجاتی ہے۔

(۹) مضاربت کا حکم

مضارب ابتدائی مرحلہ میں جب تک کہ اس نے سرمایہ میں تصرف نہیں کیا تو امین کا درجہ رکھتا ہے اور سرمایہ کی نسبت سے اس پر وہی احکام جاری ہوں گے جو امانت پر جاری ہوتے ہیں، اس لئے کہ مضارب نے مضاربت کے مال پر قبضہ

مالک کے فائدہ کے لئے کیا ہے اور جس میں مالک کے فائدہ کے لئے قبضہ کیا جائے وہ امانت ہوا کرتا ہے۔

پھر جب مضارب نے اس میں تصرف کیا تو اس کی حیثیت اس مال میں وکیل کی ہے، اس کے بعد اگر اللہ تعالیٰ نے نفع دیا تو وہ اس نفع میں متعینہ تناسب کے مطابق شریک تصور کیا جائے گا، اگر کسی وجہ سے مضاربت کا معاملہ فاسد ہوگیا تو وہ اس میں اجیر ہوگا اور اجیر کے قبضہ میں مال امانت ہوا کرتا ہے۔

(۱۰) بیعِ فاسدہ

اگر بیع میں مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط لگائی جائے تو بیع فاسد ہوجاتی ہے اور بیع فاسد ہونے کے بعد اگر وہ شیئ مشتری کے قبضہ سے ہلاک ہوگئ اور وہ مثلی ہے تو مشتری مثلی چیز کا ضامن ہوگا اور اگر ذوات القیم سے ہے تو قیمت ادکرنی ہوگی۔

یہ دس صاحب نہرؒ کے ذکر کردہ وہ تصرفاتِ فاسدہ ہیں جن کو صاحب خلاصہ نے نظم میں بیان کئے ہیں اور مزید گیارہ تصرفات درج ذیل ہیں۔

(۱۱) صدقہ فاسدہ

صدقہ ہبہ کی طرح ہے جس طرح قبضہ کے بغیر ہبہ میں موہب لہ کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اسی طرح صدقہ میں بھی قبل القبض مصدق لہ کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی؛ کیوں کہ تبرع میں صدقہ ہبہ کی طرح ہے، اس لئے قابلِ تقسیم مشترک چیز کو صدقہ کرنا جائز نہیں ہے کہ شیوع کی وجہ سے اس پر قبضہ ناممکن اور دشوار ہے۔

اور صدقۂ فاسدہ کا حکم بھی ہبۂ فاسدہ کی طرح ہے یعنی اگر صدقۂ فاسدہ کے باوجود مصدق لہ نے صدقہ پر قبضہ کرلیا اور مصدق لہ کے پاس وہ چیز ہلاک ہوگئ تو مصدق لہ صدقہ کی قیمت کا ضامن ہوگا اور مصدق لہ پر ضمان اس وجہ سے عائد ہوگا

کہ اس نے اپنے لئے قبضہ کیا ہے اور جب قبضہ خود کے لئے ہو تو اس چیز کا ضامن بھی وہ خود ہوگا۔

(۱۲) خلع فاسدہ

احناف کے یہاں اصول یہ ہے کہ جس چیز کو مہر بنایا جا سکتا ہے اس کو خلع کا معاوضہ بھی مقرر کیا جا سکتا ہے تاہم اگر کوئی شخص ایسی چیز کو بدل خلع بنائے جو شریعت کی نگاہ میں مال نہیں ہے جیسے شراب، خنزیر یا مردہ وغیرہ تو خلع کا عقدِ معاوضہ تو فاسد ہو جائے گا اور عورت کو بلا عوض طلاقِ بائن واقع ہو جائے گی۔

(۱۳) شرکتِ فاسدہ

شرکت کی ایک قسم یہ ہے کہ دو آدمیوں کا مشترک سرمایہ ہو اور وہ طے کریں کہ ہم اس سے خرید و فروخت کریں گے کاروبار کریں گے اور اللہ تعالیٰ جو نفع عنایت فرمائے گا اس کو باہم سرمایہ کے تناسب تقسیم کر لیں گے تو یہ شرکتِ فاسد ہے، ایسی شرکت کو شرکت اموال کہا جاتا ہے جس کی تعریف صاحب نہرؒ نے ''مجمع'' کے حوالہ سے ذکر کی ہے اور جب شرکت فاسد ہو جائے تو شرکت میں سرمایہ پر دوسرے فریق کا قبضہ بطور امین ہوگا، لہٰذا نفع اور نقصان اور مال کے ضیاع سے متعلق اسی کا قول معتبر ہوگا، اس کی زیادتی اور غفلت کے بغیر جو چیز ضائع ہوگئی وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔

فسادِ شرکت کی جو وجہ صاحب نہر نے اس مقام پر ''مجمع'' کے حوالہ سے نقل فرمائی ہے اس میں تسامح ہے۔ علامہ شامیؒ نے اخیر میں ''اُقول'' کہہ کر اس کی وضاحت فرمائی ہے۔

(۱۴) سلم فاسدہ

اگر کسی سبب سے بیع سلم فاسد ہو جائے مثلاً غیر مثلی چیز حیوان کی بیع سلم کی یا

غیر موجود پھلوں میں بیع سلم کی تو بیع سلم فاسد ہوگی اور رأس المال مسلم الیہ کے قبضہ میں مغصوب کے حکم میں ہوگا، یعنی وہ ان مقبوضہ دراہم کا مالک ہوجائے گا اور قابض کے ذمہ مقبوضہ دراہم کا مثل واپس کرنا ضروری ہوگا گویا یہ دراہم رب المال کا اس کے ذمہ دین ہوا یعنی رأس المال کے قبضہ کے احکام تو عقدِ فاسد کے اعتبار سے جاری ہوں گے اور انجام کار بیعِ سلم آگے نہ بڑھے گی تو باطل ہوگی اور اسی وجہ سے مقبوض رأس المال کا حکم امانت وضمانت سے قطع نظر غصب کا ہے۔ اب اگر رب المال چاہے تو ان دراہم کے عوض قابض کے پاس سے کوئی چیز ''یداً بید'' یعنی نقد خرید سکتا ہے؛ البتہ ادھار نہیں خرید سکتا کیوں کہ بیع الکالی بالکالی ہوجائے گی، بایں طور پر رأس المال قابض کے ذمہ رب المال کا دین ہے، اور اس دین کے عوض وہ ادھار چیز خریدے گا تو یہ بیع الکالی بالکالی ہوگی۔

(۱۵) کفالتِ فاسدہ

عقدِ کفالہ میں مکفول عنہ کی جہالت عقدِ کفالہ کو اس وقت ناجائز قرار دیتی ہے جبکہ عقدِ کفالہ معلّق ہو یا مستقبل کی طرف مضاف ہو؛ جیسے کفیل یوں کہے بیع و شراء میں تجھے جو خسارہ ہو وہ مجھ پر ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ کفیل پر یہ واجب نہیں ہوگا اگر مکفول عنہ مجہول ہو اور جو ادا کیا ہوگا وہ واپس لے لیگا کیوں کہ یہ ضمانت فاسد ہے۔

صاحبِ نہر فرماتے ہیں کہ جہاں تک (۱۶) وکالت، (۱۷) وقف، (۱۸) اقالہ، (۱۹) صرف اور (۲۰) وصیت کا تعلق ہے تو ظاہر یہ ہے کہ فقہاء نے فاسد اور باطل میں کوئی فرق نہیں کیا، اس لئے ان عقود میں بطلان کے احکام جاری ہوں گے، فاسد کے نہیں؛ جبکہ اقالہ کے بارے میں فقہاء نے یہ تصریح کی ہے کہ اقالہ نکاح کی

طرح ہے یعنی جس طرح نکاح میں شرطِ فاسد لگائی جائے تو شرط خود فاسد ہو جاتی ہے اسی طرح اقالہ میں کوئی شرط فاسد لگائی تو خود شرط فاسد ہو کر اقالہ صحیح ہو جاتا ہے اور یہ معروف ہے کہ نکاح کے فاسد اور باطل میں کوئی فرق نہیں اسی طرح اقالہ کا بھی حکم ہوگا۔

علامہ شامیؒ ''أقول'' سے فرماتے ہیں کہ صاحبِ نہر نے ''وأما الشركة'' سے ''مجمع'' کی طرف جو قول منسوب کیا ہے وہ ''مجمع'' میں موجود نہیں اور شرکت کے فساد کی یہ صورت کسی نے یہ ذکر کی ہو ایسا نہیں دیکھا پس شرکت فاسدہ کی جو مثال ''ابحر'' کے حوالہ سے ذکر کی ہے وہ درست نہیں ہے، کیوں کہ شرکت جائز ہے جب وہ نفع میں مساوات یا عدمِ مساوات کی شرط لگائے۔ صحیح یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کے لئے معین دراہم کی شرط والی مثال دی جائے؛ کیوں کہ یہ شرکت کو فاسد کرنے والی ہوتی ہے اور شرکتِ فاسدہ کا حکم یہ ہوتا ہے کہ اس میں نفع اس اعتبار سے تقسیم کیا جائے جس قدر مال ہو؛ اگر چہ تفاضل کی شرط لگائی جائے۔ یہی وہ بات ہے جس کو ''ابحر'' وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب نہر نے (۲۱) قسمت کو تو بیان کیا لیکن اس کا حکم ذکر نہیں فرمایا جبکہ اس قسمت کے حکم سے متعلق علامہ تمر تاشی (مصنف) علامہ حصکفیؒ (شارح) ''باب القسمۃ'' میں بیان فرماتے ہیں کہ اگر تقسیم میں کوئی شرط فاسد لگائی مثلاً ہبہ کی شرط لگائے جیسا کہ یوں کہے میں اپنی مشترک چیز تقسیم کرنے پر راضی ہوں اس شرط پر کہ تو مجھے کوئی ہدیہ پیش کرے تو قسمت فاسد ہے، اسی طرح اگر قسمت میں کوئی صدقہ کی شرط لگائے یا مقسوم یا غیر مقسوم شیئ کے بیچنے کی شرط لگائے تو یہ قسمت فاسد ہے۔

اور اس کا حکم بھی بیع فاسد ہی کی طرح ہے، یعنی جس طرح بیع فاسد میں مبیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور اسے تصرف کا حق ہوتا ہے اور ہلاک ہوجائے تو مشتری قیمت کا ضامن ہوتا ہے، اسی طرح قسمت کا حکم ہے یعنی اگر قسمت فاسد ہے تو منقسم حصہ پر ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور اسے تصرف کا حق بھی حاصل ہوتا ہے اور ہلاک ہوجائے تو قیمت کا ضامن ہوگا۔

قسمت سے متعلق دوسرا قول یہ ہے کہ قسمت فاسدہ میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور عدمِ ثبوتِ ملک کو ''الاشباہ'' میں جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے جبکہ ''بزازیہ'' اور ''قنیہ'' میں پہلے قول کا ذکر ہے۔

یہ کل ۲۱ تصرفاتِ فاسدہ ہیں اور ''الرحمتی'' نے مزید ایک عقد (۲۲) حوالہ کو بھی ذکر کیا ہے اور اس کو شامل کرتے ہوئے صاحب نہر کی طرف سے پیش کردہ خلاصہ کی نظم کو مکمل بھی فرمایا ہے یعنی کل ۲۲ تصرفات کو نظم کی شکل میں پیش کیا ہے یہ نظم ''ردالمحتار'' میں مذکور ہے تطویل کے خوف سے ہم نے اس کو درج نہیں کیا ہے۔

وذكر من التصرفات الفاسدة إحدى وعشرين، ونظم منها العشرة التيفي الخلاصةفقال:

وفاسد من العقود عشر ... إجارة وحكم هذا الأجر
وجوب أدنى مثل أو مسمى ... أو كله مع فقدك المسمى
والواجب الأكثر في الكتابة ... من الذي سماه أو من قيمة
وفي النكاح المثل إن يكن دخل ... وخارج البذر لمالك أجل
والصلح والرهن لكل نقضه ... أمانة أو كالصحيح حكمه
ثم الهبة مضمونة يوم قبض ... وصح بيعه لعبد اقترض
مضاربة وحكمها الأمانة ... والمثل في البيع وإلا القيمة

مطلبالتصرفاتالفاسدة

(قوله وذكر من التصرفات الفاسدة) أي التي تفسد إذا فقد منها

شرط من شروط الصحة (قوله وحكم هذا) أي حكم الإجارة الفاسدة بشرط فاسد كمرمة دار أو بجهالة المسمى أو بعدم التسمية أو بتسمية نحو خمر والأجر خبر حكم والمراد به أجر المثل، أو المسمى في الصورة الأولى وأجر المثل بالغا ما بلغ في الثلاثة الأخيرة، وقد فصل ذلك بقوله وجوب أدنى مثل إلخ فأدنى إما مضاف والإضافة بيانية أو غير مضاف ومثل بدل منه كما لا يخفى ح (قوله والواجب الأكثر إلخ) يعني أن الكتابة الفاسدة كما إذا كاتبه على عين معينة لغيره يجب على المكاتب الأكثر من قيمته والمسمى وتاء الكتابة والقيمة مجروران ولا يوقف عليهما بالهاء لئلا تختلف القافية ح (قوله وفي النكاح) أي الفاسد بعدم الشهود مثلا مهر المثل أي بالغا ما بلغ إن لم يسم ما يصلح مهرا، وإلا فالأقل من مهر المثل أو المسمى ح (قوله إن يكن دخل) أما إذا لم يدخل لا يجب شيء ح (قوله وخارج البذر) يعني أن المزارعة الفاسدة كما إذا شرط فيها قفزان معينة لأحدهما يكون الخارج فيها لصاحب البذر. ثم إن كانت الأرض له فعليه مثل أجر العامل وإذا كان البذر من العامل فعليه أجر مثل الأرض ح (قوله أجل) تكملة بمعنى نعم ح (قوله والصلح والرهن) أي الصلح الفاسد بنحو جهالة البدل المصالح عليه والرهن الفاسد كرهن المشاع لكل من المتعاقدين نقضه ح (قوله أمانة) خبر مبتدإ محذوف عائد على كل من بدل الصلح والمرهون اللذين دل عليهما الصلح والرهن ح أي يكون ما فى يد المصالح من بدل الصلح أمانة وكذلك المصالح عليه فى يد من هو فى يده وكذلك الرهن فى يد المرتهن لأن كلا قبض مال صاحبه بإذنه، لكنه قبضه لنفسه لا لمالكه فينبغي أن كالصحيح حكمه؛ وحكم الصحيح في الصلح أنه مضمون عليه ببدل الصلح، وصحيح الرهن مضمون بالأقل من قيمته ومن الدين، وينبغي أن يكون هذا هو المعتمد رحمتي.

قلت: وسيأتي في كتاب الرهن التوفيق بأن فاسد الرهن كصحيحه إذا كان سابقا على الدين وإلا فلا، ويأتي تمامه هناك إن شاء الله تعالى (قوله ثم الهبه) بسكون الهاء للضرورة يعني أن الموهوب مضمون على الموهوب له

بالقيمة يوم القبض في الهبة الفاسدة كهبة مشاع يقسم ح لأنه قبضه لنفسه، ومن قبض لنفسه ولو بإذن مالكه كان قبضه قبض ضمان رحمتي (قوله وصح بيعه) أي بيع المستقرض، واللام لتعدية البيع، وقوله اقترض نعت لعبد، وفاعله مستتر عائد على المستقرض، ومفعوله محذوف عائد على العبد، يعني إذا استقرض عبدا كان قرضا فاسدا لأنه قيمي يفيد الملك فيصح بيعه ح. وقال ط: اللام في العبد زائدة (قوله مضاربه) بسكون الهاء للضرورة يعني أن المضاربة الفاسدة بنحو اشتراط عمل رب المال حكمها الأمانة: أي يكون مال المضاربة في يد المضارب أمانة ح أي لأنه قبضها لمالكها بإذنه، وما كان كذلك فهو أمانة ولأنه لما فسدت صار المضارب أجيرا والمال في يد الأجير أمانة رحمتي (قوله والمثل في البيع) أي الواجب في البيع الفاسد بنحو شرط لا يقتضيه العقد ضمان مثل المقبوض الهالك إن كان مثليا وقيمته إن كان قيميا وتاء الأمانة والقيمة مرفوعان ولا يوقف عليهما بالسكون لما مر ح.

وأما بقية الإحدى والعشرين فقال في النهر: وبقي من التصرفات الفاسدة: الصدقة والخلع والشركة والسلم والكفاية والوكالة والوقف والإقالة والصرف والوصية والقسمة.

أما الصدقة ففي جامع الفصولين أنها كالهبة الفاسدة مضمونة بالقبض وأما الخلع، فحكمه أنه إذا بطل العوض فيه وقع بائنا، وذلك كالخلع على خمر أو خنزير أو ميتة. وأما الشركة وهي المفقود منها شرطها، مثل أن يجعل الربح فيها على قدر المال كما في المجمع، ولا ضمان عليه لو هلك المال في يده كما في جامع الفصولين. وأما السلم، وهو ما فقد فيه شرط من شرائط الصحة فحكم رأس المال فيه كالمغصوب، فيصح فيه أن يأخذ به ما بدا له يدا بيد كذا في الفصول. وأما الكفالة كما إذا جهل المكفول عنه مثلا كقوله ما بايعت أحدا فعلي، فحكمها عدم الوجوب عليه ورجع بما أداه حيث كان الضمان فاسدا كذا في الفصول أيضا. وأما الوكالة والوقف والإقالة والصرف والوصية فالظاهر أنهم لم يفرقوا بين فاسدها وباطلها،

وصرحوا بأن الإقالة كالنكاح لا يبطلها الشرط الفاسد، وقد عرف أنه لا فرق بين فاسده وباطله، وقالوا: لو وقعت الإقالة بعد القبض بعد ما ولدت الجارية فهي باطلة. اهـ.

أقول: وما عزاه إلى المجمع في قوله وأما الشركة إلخ فغير موجود فيه ولم نر أحدا قاله، بل تجوز الشركة مع التساوي في الربح وعدمه فالصواب أن يمثل بالتي شرط فيها دراهم مسماة لأحدهما فإنه مفسد لها، وحكم الفاسدة أن يجعل الربح فيها على قدر المال وإن شرط التفاضل وهذا هو الذي في المجمع وغره فافهم، وذكر القسمة ولم يتعرض لحكمها، وسيذكر المصنف والشارح في بابها أن المقبوض بالقسمة الفاسدة كقسمة على شرط هبة أو صدقة أو بيع من المقسوم أو غيره يثبت الملك فيه ويفيد جواز التصرف فيه لقابضه ويضمنه بالقيمة كالمقبوض بالشراء الفاسد. وقيل لا يثبت، وجزم بالقيل في الأشباه، وبالأول في البزازية والقنية. اهـ. وما ذكره في النكاح من عدم الفرق بين فاسده وباطله وقد علمت ما فيه.

هذا، وقد زاد الرحمتي الحوالة ونظم حكمها مع حكم ما زاد على العشرة تكميلا لنظم النهر على الترتيب المذكور (٤٥٢-٨، ٤٥٦)

مطلب في بيان مهر المثل

مہرِ مثل کن صورتوں میں واجب ہوگا؟

''درمع التنویر'' میں مہرِ مثل کی تعریف اور اس کے احکام سے متعلق بحث کا آغاز کیا جارہا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: آزاد عورت کا شرعی مہرِ مثل وہی ہے جو اس کا مہرِ مثل لغوی ہے، اور یہ عورت کے ددھیالی خاندان کی عورتوں کا مہر ہوتا ہے؛ نہ کہ ننھیالی خاندان کی عورتوں کا؛ لیکن اگر ماں بھی باپ کی قوم سے ہو مثلاً عورت کی ماں اس کے باپ کی چچازاد بہن ہو تو اب اس صورت میں اس کے مہر کو اسکی بچی کے مہرِ مثل کے لئے اصل اور دلیل مانیں گے۔

اور خلاصہ میں ہے کہ اس کی بہنوں اور پھوپھیوں کے مہر کو دیکھ کر اس کا بھی مہر متعین کیا جائے گا۔ اور اگر اس کی بہنیں اور پھوپھیاں نہیں ہیں تو پھر اس کی حقیقی بھانجی اور چچا کی بیٹی کا اعتبار ہوگا۔ ''خلاصہ'' کے کلام سے معلوم ہوا کہ ترتیب کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ اور عقد کے وقت اوصاف میں مماثلت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور مہرِ مثل میں دونوں عورتوں کی عمر، جمال، مال، شہر، زمانہ، عقل، دین، باکرہ ہونا، ثیبہ ہونا، پاکدامن ہونا، علم، ادب، کمالِ اخلاق اور اولاد کا نہ ہونے کے اعتبار سے مساوی ہونے کا اعتبار کیا جائے گا کیوں کہ ان اوصاف کے بدلنے سے مہرِ مثل بھی بدلتا ہے۔

علامہ شامیؒ ''مطلب فی بیان مہر المثل'' میں مہرِ مثل کی تعریف مع اُحکام بیان فرماتے ہیں: علامہ شامیؒ نے بحوالہ ''بحر'' ذکر فرمایا ہے کہ خاندان کی عورتوں کے اعتبار سے مذکورہ مہرِ مثل کا اعتبار ایسے نکاح صحیح میں ہوگا جس میں اصلاً تسمیہ نہ ہو یا اس میں ایسا تسمیہ ہو جو مجہول ہو یا وہ تسمیہ شرعاً حلال نہ ہو۔

اسی طرح اگر نکاح فاسد کیا ہو اور وطی ہو چکی ہو تو اس صورت میں بھی مذکورہ معیار سے مہرِ مثل واجب ہوگا چاہے اس نکاح فاسد میں مہر بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

اور وطی بالشبہ کی وجہ سے جس مہر کا ذکر آتا ہے اس مہر سے مراد وہ مہرِ مثل نہیں جو یہاں مذکور ہوا؛ کیوں کہ خلاصہ میں ہے: اس سے مراد عقر ہے اور ''اسبیجابی'' کی بیان کردہ تفسیر سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ وطی بالشبہ میں مہر سے مراد عقر ہی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: **بأنه ینظر: بکم تستأجر للزنا لو کان حلالاً؟** (یہ دیکھا جائے گا کہ اگر زنا حلال ہوتا تو اس کی کتنی اجرت ہوتی تو اتنی مقدار واجب ہوگی) سرخسیؒ کی ''الاصل'' میں شرب کے باب کے تحت ہمارے مشائخ سے اسی طرح

منقول ہے، ان سب سے پتہ چلا کہ وطی بالشبہ کے سبب جو مہر واجب ہوتا ہے وہ عقر ہے اور اس سے وہ مہر مثل مراد نہیں جس کو یہاں بیان کرنا مقصود ہے۔

لیکن ''محیط'' میں اس کو عقر نہیں بلکہ مہر مثل کہا گیا ہے، چنانچہ صاحبِ محیط فرماتے ہیں کہ اگر شبِ زفاف میں کسی اور عورت کو اس کے پاس رات گذارنے کے لئے بھیج دیا جائے اور مرد نے اس کے ساتھ وطی کی تو اس مرد پر عورت کا مہرِ مثل لازم ہوگا۔ اس پر صاحب بحر فرماتے ہیں کہ یہاں بھی مہرِ مثل عقر پر محمول کیا جائے تا کہ دونوں عبارتوں کے درمیان تطبیق ہو جائے تو پھر کوئی اختلاف نہیں رہے گا۔

البتہ علامہ رافعیؒ نے ''خلاصہ'' کی عبارت ذکر کرنے کے بعد بعض محققین کا قول ''فیض'' کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ آزاد عورت کا عقر مہر مثل ہے اور باکرہ باندیوں میں قیمت کا عشر اور ثیبہ باندیوں میں نصف العشر ہوگا اور باندیوں میں ایک قول اور ہے کہ باندیوں میں اس کی مماثل باندیوں کو دیکھا جائے گا کہ اس طرح کی خوبصورت باندی مولیٰ کے اعتبار سے کتنے مہر پر اپنا نکاح کرتی ہے اسی کا اعتبار ہوگا اور یہی مختار قول ہے اور'' تاتارخانیہ'' کی بارہویں فصل میں ''محیط'' کی طرف منسوب عبارت ذکر کرنے کے بعد فرمایا گیا: ''**وروي عن أبي حنيفة** علیہ الرحمۃ **قال تفسير العقر هو مايتزوج به مثلها وعليه الفتاوىٰ**''۔ امام صاحب سے عقر کی تفسیر مروی ہے کہ اس عورت کی ہم مثل عورتیں جس مقدار پر نکاح کرتی ہوں وہ عقر ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ وطی بالشبہ کی وجہ سے کیا واجب ہوگا؟ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور مفتیٰ بہ قول یہاں مذکور تفصیل کے خلاف ہے۔

(و) الحرة (مهر مثلها) الشرعي (مهر مثلها) اللغوي: أي مهر امرأة تماثلها (من قوم أبيها) لا أمها إن لم تكن من قومه كبنت عمه. وفي الخلاصة:

يعتبر بأخواتها وعماتها، فإن لم يكن فبنت الشقيقة وبنت العم انتهى ومفاده اعتبار الترتيب فليحفظ.

مطلب في بيان مهر المثل

(قوله ومهر مثلها) مبتدأ خبره قوله مهر مثلها ولا يلزم الإخبار عن الشيء بنفسه لما أشار إليه من اختلافهما شرعا ولغة ولأن الثاني مقيد بقوله من قوم أبيها.

ثم إن علم أن اعتبار مهر المثل المذكور حكم كل نكاح صحيح لا تسمية فيه أصلا أو سمى فيه ما هو مجهول، أو ما لا يحل شرعا، وحكم كل نكاح فاسد بعد الوطء سمي فيه مهر أو لا.

وأما المواضع التي يجب فيها المهر بسبب الوطء بشبهة فليس المراد بالمهر فيها مهر المثل المذكور هنا لما في الخلاصة أن المراد به العقر، وفسره الإسبيجابي بأنه ينظر بكم تستأجر للزنى لو كان حلالا يجب ذلك القدر، وكذا نقل عن مشايخنا في شرح الأصل للسرخسي اهـ وظاهره أنه لا فرق بين الحرة والأمة. ويخالفه ما في المحيط: لو زفت إليه غير امرأته فوطئها لزمه مهر مثلها إلا أن يحمل على العقر المذكور توفيقا بحر (قوله لا أمها) المقصود أنه لا اعتبار للأم وقومها مع قوم الأب، لا أنها لا تعتبر أصلا حتى تكون أدنى حالا من الأجانب ط عن البرجندي.

قلت: لكن الأم قد تكون من قبيلة لا تماثل قبيلة الأب، والمعتبر من الأجانب من كانت من قبيلة تماثل قبيلة الأب على ما يأتي، فمن كانت كذلك فهي أعلى حالا من الأم فافهم. (۴۵۸-۸)

مطلب في ضمان الولي المهر

ولی کا مہر کا ضامن بن جانا

بیان مہر مثل کے بعد ''درمع التنویر'' میں ولی کی طرف مہر کا ضامن بننے کا حکم ذکر کیا گیا ہے: چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر ولی عورت کے مہر کی ضمانت لے تو یہ صحیح ہے؛

کیوں کہ وہ عاقل بالغ ہے اور اپنے اوپر کسی بھی چیز کو لازم کرنے کا اہل ہے۔ اگر چہ عورت صغیرہ ہو اور ولی خود عقد کرنے والا ہو؛ کیوں کہ وہ سفیر اور معبّر ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ ولی حالتِ صحت میں ہو۔ اگر ولی مرض الموت میں مبتلا ہو اور جس کے لئے وہ ضمانت اٹھا رہا ہے وہ ولی کا وارث ہو تو ضامن بننا صحیح نہ ہوگا اور اگر مکفول وارث نہ ہو تو ایک تہائی مال سے ضمانت صحیح ہوگی۔

علامہ شامیؒ ''مطلب في ضمان الولي المهر '' میں فرماتے ہیں کہ ولی اور زوجین کی دو صورتیں ہیں ولی عورت کا ہوگا یا مرد کا ہوگا اور زوجین دونوں صغیر ہوں گے یا کبیر ہوں گے اور ولی کا عورت اور مرد دونوں کی طرف سے مہر کا ضامن بننا صحیح ہے۔

اگر ولی زوجین کبیرین کی طرف سے مہر کا ضامن بنتا ہے تو ولی اجنبی کی طرح ہے اور لڑکے لڑکی پر اس کی ولایت ولایت استحبابی ہے، اس لئے جس طرح اجنبی کے ضمان کا حکم ہے وہی حکم اس ولی کا ہے جو زوج کبیر کے مہر کا ضامن بنا، یعنی اگر زوجِ کبیر کی اجازت سے اس کے مہر کا ضامن بنا ہے اور ضمانت کے پیش نظر عورت کو مہر ادا کیا ہے تو شوہر سے رجوع کرے گا، چاہے شوہر کا ولی ہو یا عورت کا۔ اور بغیر اجازت کے ولی بنا ہے تو ولی کو مہر کے رجوع کا حق نہ ہوگا۔ اور کبیرہ عورت کو اختیار ہوگا چاہے تو ولی سے مہر کا مطالبہ کرے یا شوہر سے مطالبہ کرے اگر زوجِ کبیر ہو۔

اگر صغیر کا باپ صغیر کی طرف سے اداءِ مہر کا ضامن بن گیا اور وہی صغیرہ کا ولی ہے تو درست ہے اور اس صورت میں صغیر کے باپ کا مطالِب اور مطالَب بننے سے کفالہ میں کوئی خرابی نہیں آئے گی؛ کیوں کہ عقدِ نکاح میں ولی کی حیثیت عاقد کی

نہیں، بلکہ سفیر اور معبّر کی ہوتی ہے پس باپ اپنے بیٹے کی طرف سے مہر ادا کرے گا تو یہ درست ہوگا؛ کیوں کہ باپ عموماً تبرعاً بیٹے کا مہر ادا کردیتے ہیں اور اگر صغیر کا باپ اداءِ مہر سے قبل مرگیا تو عورت کو حق ہوگا کہ ضامن یعنی صغیر کے باپ کی میراث میں سے اپنا مہر وصول کرلے۔

پھر اس صورت میں امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ مہر باپ کے مال سے ادا شدہ سمجھا جائے گا اور اس اعتبار سے دیگر ورثاء کو حق نہ ہوگا کہ صغیر کے حقِ میراث میں سے مہر کو وضع کریں؛ کیوں کہ صغیر کی طرف سے کفالہ کا حکم نہ تھا۔ اس لئے یہ باپ کا تبرع ہوگا جبکہ باقی ائمۂ احناف کے نزدیک بقیہ ورثاء کو حق ہوگا کہ مہر کے بقدر مال صغیر کی میراث میں سے رجوع کرلے؛ کیوں کہ صغیر پر باپ کو جو ولایت ہے اس اعتبار سے باپ کا کفیل بننا بیٹے کے حکم سے ہی سمجھا جائے گا، پس باپ کا مہر کا کفیل بننا ولایت کے سبب سے ہے، اس لئے باپ گویا صغیر کے حکم سے صغیر کے مال میں سے ہی اداءِ مہر کا ضامن بنا ہے ایسا سمجھا جائے گا۔

ولی الصغیرین کی دوسری صورت یہ ہے کہ صغیر کا باپ بیٹی کے حق میں مہر کا ضامن بن جائے اور وہی صغیر کا بھی ولی ہے تو اس صورت میں بھی صغیرہ کے باپ کا مطالِب اور مطالَب ہونا لازم نہیں آئے گا؛ کیوں کہ ولی محض سفیر ہے عاقد نہیں، برخلاف بیع وشراء میں کہ اگر باپ بیٹی کی کوئی چیز بیچ کر مشتری کی طرف سے ثمن کا ضامن بن جائے تو یہ درست نہیں کیوں کہ بیع وشراء میں ولی کا حکم عاقد کی طرح ہوتا ہے اور حقوق میں عاقد کی حیثیت اصیل کی ہوتی ہے، پس بیٹی کی طرف سے وہ بائع ہوا اور مشتری کی طرف سے بطور کفالت وہ اداءِ ثمن کا ضامن ہوا اور ایک ہی شخص مطالِب اور مطالَب دونوں ہو یہ درست نہیں اور مہر میں باپ کی حیثیت مہر پر

قبضہ کرنے میں فقط ابوت کی ولایت کے سبب ہوتی ہے، نکاح کے عاقد کی حیثیت سے نہیں۔

باپ کے وکیل بالنکاح ہونے کی دو حیثیتیں ہیں:(۱) وہ عاقد بمعنی سفیر ہے (۲) وہ باپ ہے اور باپ ابوت کے حوالہ سے مہر پر قبضہ کرنے کا مالک ہے، نہ کہ عاقد ہونے کی حیثیت سے اور ابوت کی صورت میں اس کی ملکیت اور اس کا ضمان ''ضمان الشیئ لغیرہ'' ہوگا نہ کہ ضمان الشئ لنفسہ اور ضمان الشئ لغیرہ درست اور جائز ہے۔ باپ کا مہر پر قبضہ کرنا اس لئے بھی ابوت کے حوالہ سے ہے کہ صغیرہ کے بالغ ہونے کے بعد باپ مہر پر قبضہ کرنے کا مالک نہیں، اگر وہ عاقد ہونے کی حیثیت سے قبضہ کرتا تو بیع کی طرح بلوغت کے بعد بھی اس کو قبضہ کا حق ہوتا، معلوم ہوا کہ باپ کا قبضہ باعتبار ابوت کے ہیں نہ کہ باعتبار عاقد ہونے کے۔

دراصل نکاح اور بیع کے ولی میں فرق یہ ہے کہ نکاح میں ولی محض سفیر اور ترجمان ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ عورت نفقہ اور سکنیٰ کا مطالبہ شوہر سے تو کرسکتی ہے مگر ولی سے نہیں کرسکتی، اس کے برخلاف بیع کا وکیل اور ولی مباشر اور عاقد ہوتا ہے چنانچہ بیع کے جملہ حقوق اور لوازمات اسی کی طرف لوٹتے ہیں اور اسی سے اداءِ ثمن یا تسلیمِ بیع کا مطالبہ ہوتا ہے، لہٰذا جب نکاح کا وکیل محض سفیر اور ترجمان ہوتا ہے تو اب اگر وہ اپنی بیٹی کے لئے اداءِ مہر کا ضامن بن جائے تو ضمان لنفسہ نہیں بلکہ ضمان لغیرہ ہوگا جو درست اور صحیح ہے لیکن اگر بیع میں ہم باپ کو اداء ثمن کا ضامن مانتے ہیں تو یہ ضمان الشیئ لنفسہ ہوگا جو درست نہیں ہے، کیوں کہ بیع میں جملہ حقوق وکیل ہی کی طرف لوٹتے ہیں، لہٰذا بیع والی صورت میں تو والد کا ضامن بننا درست نہیں ہے البتہ نکاح والی صورت میں درست اور جائز ہے۔

(وصح ضمان الولي مهرها ولو) المرأة (صغيرة) ولو عاقدا لأنه سفير لكن بشرط صحته؛ فلو في مرض موته وهو وارثه لم يصح، وإلا صح من الثلث،

مطلب في ضمان الولي المهر

(قوله وصح ضمان الولي مهرها) أي سواء ولي الزوج أو الزوجة صغيرين كانا أو كبيرين، أما ضمان ولي الكبير منهما فظاهر لأنه كالأجنبي. ثم إن كان بأمره رجع وإلا لا.

وأما ولي الصغيرين فلأنه سفير ومعبر، فإذا مات كان لها أن ترجع في تركته ولباقي الورثة الرجوع في نصيب الصغير خلافا لزفر لأن الكفالة صدرت بأمر معتبر من المكفول عنه لثبوت ولاية الأب عليه، فإذن الأب إذن منه معتبر، وإقدامه على الكفالة دلالة ذلك من جهته نهر عن الفتح (قوله ولو عاقدا) أي ولو كان هو الذي باشر عقد النكاح بالولاية عليها أو عليه أو عليهما فافهم (قوله لأنه سفير) تعليل لقوله صح بالنسبة لما إذا كانا صغيرين أو أحدهما، ويصلح جوابا عما يقال لو كان الضامن ولي الصغير يلزم أن يكون مطالبا ومطالبا لأن حق المطالبة له، ولذا لو باع لها شيئا ثم ضمن الثمن عن المشتري لم يصح.

والجواب أنه في النكاح سفير ومعبر عنها فلا ترجع الحقوق إليه، وفي البيع أصيل وولاية قبض المهر له بحكم الأبوة لا باعتبار أنه عاقد، ولذا يملك قبضه بعد بلوغها إذا نهته بخلاف البيع، وتمامه في الفتح (٢٦٨-٨)

مطلب في منع الزوجة نفسها لقبض المهر

مہر وصول کرنے تک عورت کا خود کو روک لینا

''در مع التنویر'' میں مذکور مسئلہ کو ذکر کرنے سے پہلے مختصر یہ جاننا ضروری ہے کہ عورت کا مہر یا تو معجّل (فی الفور واجب الادا) ہوگا یا مؤجل (ادھار) ہوگا۔ اگر عورت کا مہر معجّل ہے تو اس صورت میں جب تک عورت پورا مہر وصول نہ کرے،

اسے یہ اختیار ہے کہ شوہر کو اپنے قریب نہ آنے دے یعنی وطی اور دواعیٔ وطی سے روک دے۔اسی طرح اسے یہ بھی اختیار ہے کہ شوہر کے ساتھ کہیں جانے اور سفر پر نکلنے سے صاف انکار کردے؛ کیوں کہ نکاح عقد مبادلہ ہے جس میں طرفینؒ سے مساوات اور برابری مقصود ہوتی ہے اور چوں کہ نفس نکاح سے مبدل یعنی بضع میں شوہر کا حق متعین ہو چکا ہے۔عورت کو یہ حق ہوتا ہے کہ بدل وصول کرنے اور اسے اپنا حق وابستہ کرنے کی خاطر شوہر کو وطی وغیرہ پر قدرت نہ دے۔

اور جس طرح ثمنِ معجّل کو وصول کرنے سے پہلے بائع کے لئے حبسِ مبیع کا حق ہے اسی طرح استیفاءِ مہر سے پہلے عورت کو حبس بضع کا بھی حق ہوگا۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں 'منع الزّوجة نفسها' کی مزید تشریح وتوضیح فرماتے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس قاعدے کے مطابق صغیر کے ولی کو بھی حق حاصل ہوگا کہ وہ خاوند کو وطی اور دواعی وطی سے روک دے، یہاں تک کہ صغیرہ کے مہر پر قبضہ کرے۔اسی طرح بغیر قبضۂ مہر کے صغیرہ عورت کا اپنے آپ کو سپرد کرنا صحیح نہیں اور ولی کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اسے اپنے گھر واپس لے آئے۔

البتہ صرف باپ اور دادا کو یہ حق حاصل ہے کہ بدون قبضۂ مہر صغیرہ کو شوہر کے حوالہ کرے، باپ اور دادا کے علاوہ کسی اور کو مہر پر قبضہ کرنے سے پہلے عورت کو خاوند کے سپرد کرنے کا حق نہیں ہے۔اس ولی کو (بغیر الأب والجد) کو صرف مہر پر قبضہ کرنے کا حق ہے، اگر اس ولی نے اسے خاوند کے سپرد کر دیا تو یہ سپرد کرنا فاسد ہوگا اور عورت کو اپنے گھر واپس لوٹا دیا جائے گا۔

مذکورہ مسائل سے معلوم ہوا کہ اگر عورت طلب مہر کے لئے شوہر کو اپنے قریب

آنے سے روکتی ہے تو شوہر کا عورت کو وطی کے لئے مجبور کرنا حلال نہیں ہے، یہ امام صاحب کا مسلک ہے؛ جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ شوہر کے لئے اس صورت میں وطی کرنا حلال ہے۔

صاحب نہر فرماتے ہیں کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کا اختلاف مطلق نہیں، بلکہ مقید ہے یعنی پہلے شوہر نے عورت کی رضامندی کے ساتھ وطی کی تھی بعد میں دوسری مرتبہ عورت کو مجبور کرے اور عورت طلبِ مہر کے لئے قریب آنے سے روک دے تو امام صاحب کے نزدیک اس صورت میں شوہر کے لئے وطی کرنا حلال نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وطی کرنا شوہر کے لئے حلال ہے؛ کیوں کہ پہلی مرتبہ وطی کرنے پر عورت رضامند تھی۔

اور عورت اگر پہلی مرتبہ ہی وطی سے روک دے تو امام صاحب اور صاحبینؒ بالاتفاق فرماتے ہیں کہ شوہر کے لئے وطی کرنا صحیح نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے 'شرح مجمع' کے حوالہ سے ''دواعی'' کا لفظ نقل فرمایا ہے جبکہ ''شرح المجمع''میں ''دواعی'' کی کوئی صراحت نہیں ہے، صرف یہ بات کہی گئی ہے ''**لها أن تمنعه من الإستمتاع بها**'' (عورت کو حق حاصل ہے کہ اپنے ساتھ لطف اندوز ہونے سے منع کرے) صاحب نہر فرماتے ہیں کہ استمتاع کا لفظ یہ ''دواعی'' کو بھی شامل ہے اس اعتبار سے علامہ حصکفیؒ کا ''دواعی'' کا لفظ ذکر کرنا صحیح ہے۔

(ولها منعه من الوطء) ودواعيه شرح مجمع

مطلب في منع الزوجة نفسها لقبض المهر

(قوله ولها منعه إلخ) وكذا لولي الصغيرة المنع المذكور حتى يقبض مهرها وتسليمها نفسها غير صحيح فله استردادها، وليس لغير الأب

والجد تسليمها قبل قبض المهر من له ولاية قبضه، فإن سلمها فهو فاسد، وأشار إلى أنه لا يحل له وطؤها على كره منها إن كان امتناعها لطلب المهر عنده. وعندهما يحل كما في المحيط. بحر. وينبغي تقييد الخلاف بما إذا كان وطئها أو لا برضاها، أما إذا لم يطأها ولم يخل بها كذلك فلا يحل اتفاقا نهر (قوله ودواعيه إلخ) لم يصرح به في شرح المجمع، وإنما قال لها أن تمنعه من الاستمتاع بها، فقال في النهر إنه يعم الدواعي ط. (۴۷۷-۸)

مطلب في السفر بالزوجه

عورت کوسفر میں لے جانے کا حکم

''درمع التنویر'' میں اداءِ مہر کے بعد عورت کوسفر میں لے جانے سے متعلق مسئلہ تحریر فرمایا ہے کہ جب مہر معجّل اور مؤجل پورا ادا کر دے تو خاوند عورت کوسفر پر لے جاسکتا ہے جبکہ عورت کے متعلق مامون ہو یعنی سفر میں لے جانے کی وجہ سے عورت کی جان مال محفوظ ہو۔

اور اگر پورا مہر ادا نہیں کیا یا سفر مامون نہیں ہے (سفر میں لے جانے کی وجہ سے عورت کی جان و مال محفوظ نہ ہو) تو خاوند عورت کوسفر پر نہیں لے جائے گا۔ اسی پر ''شروح المجمع'' میں فتویٰ دیا جاتا ہے۔ ''ملتقی الابحر'' اور ''مجمع الفتاویٰ'' میں اسے ہی اختیار کیا ہے۔ مصنفؒ نے اسی پر اعتماد کیا ہے اور شیخ رملیؒ نے بھی اسی پر فتویٰ دیا۔

لیکن ''نہر'' میں ہے کہ ہمارے شہروں میں جس پر عمل ہے اسی کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا اور ہمارے شہر میں عمل یہ ہے کہ خاوند جبراً عورت کوسفر میں نہیں لے جاسکتا۔ ''بزازی'' وغیرہ نے اسے جزم کے ساتھ بیان کیا ہے اور ''مختار'' میں اسی پر فتویٰ ہے۔

اور ''فصول'' میں فرمایا گیا کہ حکمت و مصلحت کے جو مناسب ہو اسی کے

مطابق مفتی فتویٰ دے گا۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں عورت کو جبراً سفر میں لے جانے یا دوسرے مقام منتقل کرنے کی شرط اور اس میں مفتیٰ بہ قول کی تعیین فرمائی ہے۔

صاحب بحر ''شرح المجمع'' کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ جب مرد نے مہر معجّل اور مہرِ موٴجل پورا پورا دے دیا اور خاوند کو عورت کے بارے میں کوئی خوف نہیں ہے تو وہ بیوی کو سفر پر لے جاسکتا ہے ورنہ نہیں لے جاسکتا، یعنی اگر معجّل مہر ادا کیا ہے مگر موٴجل نہیں دیا یا امن وسلامتی نہیں تو نہیں لے جاسکتا؛ کیوں کہ مہر میں تاجیل یعنی ادھار کی گنجائش عرف کی وجہ سے ہے، پس یہ عین ممکن ہے کہ تاجیل پر عورت کی رضامندی اس وجہ سے ہو کہ شوہر اس کو اپنے شہر میں ٹھہرائے گا۔ اب جب شوہر اس کو دوسرے شہر لے جانا چاہتا ہے تو تاجیل کی رضامندی نہ رہے گی، اس لئے پورا مہر ادا کرنا ضروری ہوگا۔ پھر سفر میں لے جاسکتا ہے ورنہ نہیں۔

یہاں تک اس شرط کی وضاحت ہوئی یعنی معجّل اور موٴجل پورا مہر ادا کرنے کے بعد اخراج والسفر کی اجازت ہوگی۔

آگے علامہ شامیؒ دوسری شرط کے متعلق تفصیل ذکر کرتے ہیں، یعنی مکمل مہر ادا کرنے کے بعد بھی عورت کو سفر میں لے جانے یا دوسرے مقام پر منتقل کرنے کے لئے عورت کا مامون ہونا اور اس کی رضامندی ضروری ہے یا اس کی رضامندی کے بغیر بھی شوہر کو جبر کا اختیار ہوگا۔

صاحبِ نہر نے بھی اولاً وہی مسئلہ بیان فرمایا جو صاحب بحر نے تحریر فرمایا یعنی جب شوہر بیوی کو مہر معجّل ادا کردے تو فتویٰ اس بات پر ہے کہ خاوند عورت کو سفر میں لے جاسکتا ہے جس طرح کہ ''جامع الفصولین'' میں ہے۔ ''خانیہ'' اور ''الولوالجیہ''

میں ہے کہ یہ ظاہر الروایۃ ہے اور یہ حکم مطلق ہے، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ عورت کی رضامندی شرط نہیں، جبراً بھی اس کو سفر میں لے جاسکتا ہے۔

پھر صاحب بحرؒ فقیہ ابوالقاسم الصفّارؒ اور فقیہ ابواللیثؒ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسئلۂ مہر سے قطع نظر شوہر کے لئے مطلقاً فسادِ زمانہ کی وجہ سے عورت کی رضامندی کے بغیر سفر میں لے جانے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ عورت جب اپنے گھر میں مامون نہیں تو سفر میں نکلنے سے کیسے مامون رہ سکتی ہے۔ اور ''مختار'' میں تصریح ہے کہ فتویٰ اسی پر ہے اور ''المحیط'' میں بھی یہی پسندیدہ قول ہے۔

''الولوالجیہ'' میں ہے کہ ظاہر الروایۃ کا مطلق حکم یعنی مہر معجّل پورا ادا کرنے کے بعد سفر پر لے جانے کا جواز ان کے زمانہ کے اعتبار سے ہے اور رہی بات ہمارے زمانہ کی تو فسادِ زمانہ کی وجہ سے اس کی اجازت نہیں ہوگی، پھر صاحب بحر فرماتے ہیں گویا ''الولوالجیہ'' نے اس کو اختلاف حکم باختلاف العصر والزمان کے قبیل سے قرار دیا ہے یعنی زمانہ کے اختلاف سے حکم میں بھی تغیر ہوگا۔

پہلے عورتیں مامون تھیں، بھلائی اور پاکزگی کا زمانہ تھا، اس وجہ سے اس زمانہ کی عورتوں کے مطابق فتویٰ اس بات پر دیا کہ مہر معجّل ادا کر دیا ہو تو سفر میں لے جاسکتے ہیں جبکہ اختلافِ زمانہ کے ساتھ لوگوں میں فتنوں کا فروغ ہونے لگا اور عورتیں اپنے گھر میں بھی محفوظ نہیں ہے اس لئے ''الولوالجیہ'' نے اس زمانہ کی عورتوں کے پیش نظر فتویٰ دیا ہے۔

جیسا کہ پہلے فقہاء نے '**استئجار علی الطاعات**' کی اجازت نہیں دی تھی لیکن اختلافِ زمان کے ساتھ انہوں نے اس کی اجازت دے دی کیوں کہ اس کے علاوہ ان کے پاس کوئی آمدنی کا ذریعہ نہیں ہے۔

صاحب بحرؒ نے اس بات کو بیان کرنے کے بعد ''درمع التنویر'' میں 'شرح المجمع' کے حوالہ سے جو متن ذکر کیا ہے اسی کو متصلاً تحریر فرمایا یعنی سفر اور اخراج کے لئے کل مہر کی ادائیگی کے ساتھ امن و رضامندی بھی شرط ہے اور اس کو تحریر فرمانے کے بعد ذکر فرمایا ہے کہ فتویٰ میں اختلاف ہے، احسن یہ ہے کہ فقیہ ابوالقاسم اور ابواللیثؒ کے قول پر فتویٰ دیا جائے اور ہمارے مشائخ میں سے اکثر نے اسے اختیار کیا ہے۔ اسی طرح ''الکافی'' میں ہے اور ہمارے زمانہ کے علماء کا یہی عمل ہے کمافي انفع الوسائل۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: اس مقام پر یہ نہ کہا جائے کہ جب مفتیٰ بہ ہونے میں دونوں کے مابین اختلاف ہو گیا تو ظاہر الروایۃ سے عدول نہیں کرنا چاہئے اور اس قول کو اختیار کرنا چاہئے جو ظاہر الروایۃ کے مطابق ہے؛ کیوں کہ ظاہر الروایۃ کی بنیاد پر ترجیح دینے کی بات اس وقت ہے جب حکم کا اختلاف عصر و زمان کا نہ ہو بلکہ دلیل و برہان کا ہو اور یہاں عصر و زمان کا اختلاف ہے جیسا کہ ''الولوالجیہ'' کے کلام سے واضح ہوتا ہے؛ یہی بات صاحب بحرؒ نے ''**فجعله**'' سے فرمائی ہے کہ دراصل امام صاحب اور صاحبینؒ نے استئجار علی الطاعات سے متعلق عدمِ جواز کا فتویٰ دیا اگر وہ ضرورت جو ابھی لاحق ہے اس زمانہ میں ہوتی تو امام صاحبؒ اور صاحبینؒ وہی فتویٰ دیتے جو ابھی کے فقہاء دیتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ ''استئجار علی الطاعات'' کا فتویٰ دینا بھی حکماً آپ ہی کا مذہب ہے۔ اس لئے یہ نہ کہا جائے کہ ظاہر الروایۃ سے عدول کیا؛ کیوں کہ ظاہر الرویۃ کا قول زمانہ کے اختلاف پر مبنی ہے، اگر وہ حضرات آج ہوتے تو اس مسئلہ میں بھی یہی فتوی دیتے۔

آگے علامہ شامیؒ نے ''بزازیہ'' کے حوالہ سے دو قول نقل کئے ہیں ایک قاضی

عیاض کا ،وہ آیتِ کریمہ ''اسکنوھن من حیث سکنتم'' سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شوہر کو اختیار ہوگا جہاں چاہے اس کو رکھے اور لے جائے جبکہ دوسرے حضرات آخر آیت ''ولا تضارھن'' کے پیشِ نظر فرماتے ہیں کہ امن اور رضامندی کی شرط ضروری ہے۔ چنانچہ صاحب بزازیہ فرماتے ہیں کہ ''**فیفتی بما یقع عندک من المضارّۃ وعدمھا لأن المفتي إنما یفتی بحسب مایقع عندہ من المصلحۃ۔**''

چنانچہ علامہ شامیؒ آگے صاحب بزازیہؒ کے قول کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحب بزازیہؒ نے نہ ''فقیہ'' کے قول (سفر پر لے جانے) اور نہ ہی ''قاضی'' کے قول (سفر پر نہ لے جانے) پر یقین کا اظہار کیا ہے؛ بلکہ یہ معاملہ اس مفتی کے سپرد کرنے کی بات فرمائی ہے جس سے یہ مسئلہ پوچھا جائے، مفتی کے لئے یہ مناسب نہیں کہ فتویٰ مطلقاً صرف ایک قول پر دیا جائے اس لئے کہ بعض اوقات شوہر کی طرف سے عورت غیر مامون ہوتی ہے۔ وہ اپنی بیوی کو اس کے خاندان سے اس لئے کسی دوسری جگہ لے جانا چاہتا ہے کہ اسے اذیت دے یا اس کا مال چھین لے؛ بلکہ بعض نے یہ نقل کیا ہے کہ ایک آدمی اپنی بیوی کو سفر پر لے گیا، پھر یہ کہتے ہوئے کہ میری لونڈی ہے اسے بیچ دیا۔ اگر ایسا شوہر ہو تو کس طرح سفر پر لے جانے کا فتویٰ دیا جاسکتا ہے، اس میں تو سراسر عورت کو تکلیف میں مبتلا کرنا ہوا، لہٰذا مفتی جس خاوند کے بارے میں اس قسم کا علم رکھتا ہو اس کے لئے حلال نہیں کہ وہ ظاہر الروایۃ کے مطابق فتویٰ دے، کیوں کہ ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحبؒ نے اس جیسے ظالم مرد اور مظلوم عورت کے متعلق جواز کا فتویٰ نہیں دیا ہے۔

اور بعض اوقات ایک اجنبی آدمی کسی اجنبی عورت سے ایک شہر میں عقد نکاح

کرتا ہے اور اس شہر میں مرد کے لئے زندگی گزارنا مشکل ہے اور وہ اپنی بیوی کو اپنے شہر یا کسی دوسرے شہر لے جانا چاہتا ہے اور عورت خاوند سے متعلق بے خوف ہوتی ہے بلکہ بعض مرتبہ خاوند عورت کو خود اسکے شہر کی طرف منتقل کرنے کا ارادہ کرتا ہے، تو ایسے مرد کے متعلق کیسے ظاہر الروایۃ کے خلاف (عدم جواز) کا فتویٰ دیا جائے گا بلکہ اس کے خلاف فتویٰ دینے میں شوہر کو ضرر لاحق ہوتا ہے۔ پس ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ جس نے ظاہر الروایۃ کے خلاف (عدم جواز) کا فتویٰ دیا ہے وہ بھی اس جیسے مرد عورت کے بارے میں عدم جواز کا فتویٰ نہ دیتا بلکہ ظاہر الروایۃ کے مطابق (جواز کا) ہی فتویٰ دیتا۔

اسی طرح جو آدمی اپنی بیوی کو حج پر لے جاتا ہے اور وہ اسے مکہ مکرمہ میں ایک عرصہ تک رکھتا ہے پھر مرد نے حج کیا اور عورت اپنے خاوند کے ساتھ وطن واپس جانے سے منع کر دے تو کیا کوئی ایسا ہے جو خاوند کو روک دے کہ وہ عورت کے ساتھ سفر نہ کرے اور اسے وہاں ہی اکیلا چھوڑ دے اور وہ عورت جو چاہے کرتی رہے؟ پس مناسب یہی ہے کہ معاملہ مفتی کے سپرد کیا جائے۔ مطلقاً نہ تو ظاہر الروایۃ پر فتویٰ دیا جائے گا اور نہ اس کے خلاف فتویٰ دیا جائے گا اور یہ صرف اسی مسئلہ یعنی سفر کے ساتھ خاص نہیں بلکہ مفتی کو اگر یہ علم ہو کہ بڑے شہر میں خاوند، بیوی کو ایک محلہ سے دوسرے محلہ میں بیوی کے گھر والوں سے دور اس لئے منتقل کرنا چاہتا ہے تا کہ اسے تکلیف دے تو اس مسئلہ میں بھی مفتی کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس مسئلہ میں خاوند کی مدد کرے۔

(ويسافر بها بعد أداء كله) مؤجلا ومعجلا (إذا كان مأمونا عليها وإلا) يؤد كله، أو لم يكن مأمونا (لا) يسافر بها وبه يفتى كما في شروح المجمع

واختاره في ملتقى الأبحر ومجمع الفتاوى واعتمده المصنف وبه أفتى شيخنا الرملي، لكن في النهر: والذي عليه العمل في ديارنا أنه لا يسافر بها جبرا عليها،وجزم به البزازي وغيره. وفي المختار: وعليه الفتوى. وفي الفصول: يفتى بما يقع عنده من المصلحة.
[مطلب في السفر بالزوجة]
(قوله مؤجلا ومعجلا) تفسير لقوله كله والنصب بتقدير يعني.
مطلب في السفر بالزوجة
قال في البحر عن شرح المجمع: وأفتى بعضهم بأنه إذا أوفاها المعجل والمؤجل وكان مأمونا سافر بها وإلا لا لأن التأجيل إنما يثبت بحكم العرف، فلعلها إنما رضيت بالتأجيل لأجل إمساكها في بلدها، أما إذا أخرجها إلى دار الغربة فلا إلخ (قوله لكن في النهر إلخ) ومثله في البحر حيث ذكر أولا أنه إذا أوفاها المعجل فالفتوى على أنه يسافر بها كما في جامع الفصولين. وفي الخانية والولوالجية أنه ظاهر الرواية، ثم ذكر عن الفقيهين أبي القاسم الصفار وأبي الليث أنه ليس له السفر مطلقا بلا رضاها لفساد الزمان لأنها لا تأمن على نفسها في منزلها فكيف إذا خرجت وأنه صرح في المختار بأن عليه الفتوى. وفي المحيط أنه المختار. وفي الولوالجية أن جواب ظاهر الرواية كان في زمانهم، أما في زماننا فلا، وقال: فجعله من باب اختلاف الحكم باختلاف العصر والزمان كما قالوا في مسألة الاستئجار على الطاعات، ثم ذكر ما في المتن عن شرح المجمع لمصنفه، ثم قال: فقد اختلف الإفتاء والأحسن الإفتاء بقول الفقيهين من غير تفصيل واختاره كثير من مشايخنا كما في الكافي، وعليه عمل القضاء في زماننا كما في أنفع الوسائل. اهـ.
ولا يقال: إنه إذا اختلف الإفتاء لا يعدل عن ظاهر الرواية لأن ذلك فيما لا يكون مبنيا على اختلاف الزمان كما أفاده كلام الولوالجية، وقول البحر فجعله إلخ فإن الاستئجار على الطاعات كالتعليم ونحوه لم يقل بجوازه الإمام ولا صاحباه. وأفتى به المشايخ للضرورة التي لو كانت في زمان الإمام لقال به،

فيكون ذلك مذهبه حكما كما أوضحت ذلك في شرح أرجوزتي المنظومة في رسم المفتي فافهم (قوله وجزم به البزازي) كذا في النهر مع أن الذي حط عليه كلام البزازي تفويض الأمر إلى المفتي، فإنه قال وبعد إيفاء المهر إذا أراد أن يخرجها إلى بلاد الغربة يمنع من ذلك لأن الغريب يؤذى ويتضرر لفساد الزمان:

ما أذل الغريب ما أشقاه... كل يوم يهينه من يراه

كذا اختار الفقيه وبه يفتي وقال القاضي: قول الله تعالى {أسكنوهن من حيث سكنتم} [الطلاق: 6] أولى من قول الفقيه قيل قوله تعالى {ولا تضاروهن} [الطلاق: 6] في آخره دليل قول الفقيه. لأنا قد علمنا من عادة زماننا مضارة قطعية في الاغتراب بها. واختار في الفصول قول القاضي، فيفتي بما يقع عنده من المضارة وعدمها لأن المفتي إنما يفتي بحسب ما يقع عنده من المصلحة. اهـ.

فقوله فيفتي إلخ صريح في أنه لم يجزم بقول الفقيه ولا بقول القاضي، وإنما جزم بتفويض ذلك إلى المفتي المسئول عن الحادثة، وأنه لا ينبغي طرد الإفتاء بواحد من القولين على الإطلاق، فقد يكون الزوج غير مأمون عليها يريد نقلها من بين أهلها ليؤذيها أو يأخذ مالها، بل نقل بعضهم أن رجلا سافر بزوجته وادعى أنها أمته وباعها فمن علم منه المفتي شيئا من ذلك لا يحل له أن يفتيه بظاهر الرواية، لأنا نعلم يقينا أن الإمام لم يقل بالجواز في مثل هذه الصورة.

وقد يتفق تزوج غريب امرأة غريبة في بلدة ولا يتيسر له فيها المعاش فيريد أن ينقلها إلى بلده أو غيرها وهو مأمون عليها، بل قد يريد نقلها إلى بلدها فكيف يجوز العدول عن ظاهر الرواية في الصورة والحال أنه لم يوجد الضرر الذي علل به القائل بخلافه بل وجد الضرر للزوج دونها فنعلم يقينا أيضا أن من أفتى بخلاف ظاهر الرواية لا يقول بالجواز في مثل هذه الصورة؛ ألا ترى أن من ذهب بزوجته للحج فقام بها في مكة مدة ثم حج وامتنعت من السفر معه إلى بلده هل يقول أحد بمنعه عن السفر بها وبتركها

وحدها تفعل ما أرادت، فتعين تفويض الأمر إلى المفتي، وليس هذا خاصا بهذه المسألة بل لو علم المفتي أنه يريد نقلها من محلة إلى محلة أخرى في بلدة بعيدة عن أهلها لقصد إضرارها لا يجوز له أن يعينه على ذلك (۴۸۶-۸)

مطلب: مسائل الإختلاف في المهر

مہر میں اختلاف کے مسائل

''درمع التنویر'' میں اختلاف فی المہر کے مسائل مذکور ہیں کہ اگر میاں بیوی کے درمیان مہر سے متعلق اختلاف ہوجائے اور اختلاف نفسِ مہر کے تسمیہ میں ہو یعنی شوہر تسمیہ کا منکر ہے اور عورت تسمیہ کی مدعیہ ہے تو عورت سے گواہ کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اگر وہ گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو تو شوہر سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اگر شوہر قسم کھانے سے انکار کرتا ہے تو تسمیہ ثابت ہوجائے گا اور اگر شوہر قسم کھالے تو مہر واجب ہوگا۔

علامہ شامیؒ صاحب فتح القدیر ابن ہمامؒ کے حوالہ سے اختلاف فی المہر کی صورتوں کی وجہ حصر بیان فرماتے ہیں کہ مہر میں اختلاف یا تو اس کی مقدار میں ہوگا یا اس کے اصل تسمیہ میں ہوگا اور میاں بیوی میں اختلاف حالتِ حیات میں ہوگا یا ان دونوں کی موت یا ان میں سے ایک کے مرنے کے بعد۔ پھر یا تو یہ اختلاف قبل الدخول ہوگا یا بعد الدخول ہوگا۔

(۱) اگر زوجین نے مقدارِ مہر میں اختلاف کیا مثلاً زوج کہتا ہے: ہزار روپیہ مہر مقرر ہوا ہے اور زوجہ کہتی ہے دو ہزار مقرر ہوا ہے اور ان دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو مہر مثل کو فیصل بنایا جائے گا؛ چنانچہ اگر مہرِ مثل ایک ہزار یا اس سے کم ہے تو شوہر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور اگر مہرِ مثل دو ہزار یا اس سے زیادہ ہے تو زوجہ کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور اگر مہرِ مثل ایک ہزار اور دو ہزار کے درمیان ہے تو

مہرِ مثل واجب ہوگا۔

اور اگر زوجین میں سے کسی نے گواہ قائم کئے تو خواہ مہرِ مثل شوہر کے قول کے مطابق ہو یا عورت کے قول کے مطابق ہو؛ دونوں صورتوں میں جس نے گواہ پیش کئے اس کی بات قبول کی جائے اور اگر دونوں نے گواہ قائم کئے تو اگر مہرِ مثل شوہر کے قول کے مطابق ہو تو عورت کے گواہوں کی گواہی قبول کی جائے گی اور اگر مہرِ مثل عورت کے قول کے مطابق ہو تو شوہر کے گواہوں کی گواہی قبول کی جائے گی؛ کیوں کہ گواہ اس چیز کو ثابت کرتا ہے جو ظاہراً ثابت نہ ہو اور چوں کہ پہلی صورت میں عورت کا قول خلافِ ظاہر ہے اس لئے اس کے گواہوں کی گواہی قبول کی جائے گی اور دوسری صورت میں مرد کا قول خلاف ظاہر ہے اس لئے اس کے گواہوں کی گواہی قبول کی جائے گی۔

(۲) اگر مذکورہ بالا صورت میں شوہر نے قبل الوطی طلاق دے دی تو متعہ مثل کو فیصل بنایا جائے گا یعنی متعہ مثل اگر ہزار کے نصف یا اس سے کم کے برابر ہو تو شوہر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور اگر متعہ مثل دو ہزار کے نصف یا اس سے زائد کے برابر ہے تو عورت کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور اگر کسی ایک نے گواہ قائم کئے تو اس صورت میں بھی وہی تفصیل ہے جو سابقہ مسئلہ میں کی گئی۔

(۳) اور اگر زوجین کا اختلاف مقدارِ مہر میں نہیں، بلکہ اصل مسمّٰی میں ہے، مثلاً عورت کہتی ہے کہ عقدِ نکاح کے وقت مہر کو مقرر کیا تھا اور مرد اس کا انکار کرتا ہے تو عورت سے گواہی کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر وہ گواہی پیش کرنے سے عاجز ہو تو شوہر سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اگر شوہر قسم کھانے سے انکار کرتا ہے تو تسمیہ ثابت ہو جائے گا اور اگر شوہر قسم کھالے تو مہرِ مثل واجب ہوگا؛ چنانچہ اس ''**یجب مہر**

مثل'' سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ مہرِ مثل جس قدر پہنچے وہ واجب ہوگا۔

(۴) اور اگر زوجین میں سے کوئی ایک مر گیا اور دوسرے نے میت کے ورثہ کے ساتھ مہر کی مقدار میں یا اصل مسمّٰی میں اختلاف کیا تو دونوں صورتوں میں وہی حکم ہوگا جو حکم دونوں کی حیات میں اختلاف کی صورت میں تھا کیوں کہ کسی ایک کی موت سے مہرِ مثل کا اعتبار ساقط نہیں ہوتا ہے۔

(۵) اسی طرح اگر زوج نے دخول کے بعد طلاق دے دی تو اگر اختلاف زندہ اور میت کے ورثاء کے درمیان اصل مسمّٰی میں ہو تو مہرِ مثل واجب ہوگا اور اگر اختلاف مقدار میں ہو تو مہرِ مثل کو فیصل بنایا جائے گا۔

(٦) اگر دونوں زوجین کا انتقال ہوگیا پھر ان کے ورثاء نے مقدارِ مہر میں اختلاف کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شوہر کے ورثاء کا قول مع الیمین معتبر ہے اگرچہ وہ شیئِ قلیل کا اقرار کریں۔ امام ابو یوسف کے نزدیک بھی شوہر کے ورثاء کا قول معتبر ہے، لیکن اگر ورثاء کسی معمولی شئی کا اقرار کریں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کا قول معتبر نہ ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام مہرِ مثل تک عورت کے ورثاء کا قول معتبر ہے اور اس سے زائد میں مرد کے ورثاء کا قول معتبر ہے۔ کمافي حال الحیاۃ۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کے ورثاء زیادتیٔ مہر کے منکر ہیں اور گواہ نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے، لہٰذا شوہر کے ورثاء کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

(۷) اگر زوجین کے ورثاء نے اصل مسمّٰی میں اختلاف کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک ان کا قول معتبر ہے جو مقرر کرنے کے منکر ہیں؛ لیکن کسی شیئ کو فیصل نہیں بنایا

جائے گا جب تک کہ بینہ نہ پیش کیا جائے اور نہ ہی قاضی کسی مقدار کا فیصلہ کرے گا۔ قاضی کے فیصلہ نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ورثاء کا اختلاف زوجین کے مرنے اور ان کے اقران کے ختم ہونے کے بعد ہوا ہو تو اب چوں کہ مہرِ مثل کا اندازہ بھی مشکل ہے اس لئے بدون بینہ کچھ فیصلہ نہ ہوگا اور اگر اقران زندہ ہیں تو ان سے پوچھ کر اس زمانہ کی مہرِ مثل کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

چنانچہ علامہ رافعیؒ "تقریرات" میں فرماتے ہیں کہ اس اعتبار سے اب امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں اور دونوں ہی مہرِ مثل کو معیار بنانے کے قائل ہیں۔

چنانچہ اس مسئلہ میں صاحبینؒ کے نزدیک مہرِ مثل فیصل ہوگا جیسا کہ حالت حیات میں صاحبینؒ کا قول راجح ہے:

كمافي ردالمحتار "وفي الإختلاف (في أصله) القول لمنكر التسمية (لم يقض بشيئ مالم يبرهن على التسمية (وقالا يقضى لمهر المثل) كحال الحياة (به يفتى).

(وإن اختلفا) في المهر (ففي أصله) حلف منكر التسمية، فإن نكل ثبت، وإن حلف (يجب مهر المثل) وفي المهر يحلف (إجماعا، و) إن اختلفا (وفي قدره حال قيام النكاح فالقول لمن شهد له مهر المثل) بيمينه (وأي أقام بينة قبلت) سواء (شهد مهر المثل له، أو لها، أو لا ولا، وإن أقاما البينة فبينتها) مقدمة

مطلب مسائل الاختلاف في المهر

(قوله وإن اختلفا في المهر) قال في الفتح: الاختلاف في المهر إما في قدره أو في أصله، وكل منهما في حال الحياة أو بعد موتهما أو موت أحدهما، وكل منهما إما بعد الدخول أو قبله (قوله ففي أصله) بأن ادعى أحدهما التسمية وأنكر الآخر (قوله حلف) أي بعد عجز المدعي عن البرهان، ولم

يتعرض الشارحون للتحليف لظهوره كما في البحر (قوله يجب مهر المثل) قال في البحر: ظاهر أنه يجب بالغا ما بلغ، وليس كذلك، بل لا يزاد على ما ادعته المرأة لو هي المدعية للتسمية، ولا ينقص عما ادعاه الزوج لو هو المدعي لها كما أشار إليه في البدائع. اهـ. قلت: هذا يظهر لو سمى المدعي شيئا وإلا فلا تأمل. ثم هذا مقيد بما إذا كان الاختلاف قبل الطلاق مطلقا أو بعده وبعد الدخول أو الخلوة أما لو طلقها قبل الدخول والخلوة فالواجب المتعة كما في البحر، ولم يتعرض له هنا لانفهامه من قوله الآتي وفي الطلاق قبل الوطء حكم متعة المثل. (۴۹۱-۸)

مطلب فيما يرسله إلى الزوجة

شوہر کی طرف سے عورت کو دیے جانے والے سامان کا حکم

''درمع التنویر'' میں مسئلہ مذکور ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی کے پاس کوئی چیز بھیجی اور دیتے وقت کسی جہت کا ذکر نہیں کیا کہ یہ بطور مہر ہے یا کسی اور جہت سے ہے، مثلاً شمع یا مہندی بھیج دی یا دوسری کوئی چیز بھیج دی تو یہ ہدیہ سمجھا جائے گا اور بعد میں شوہر کے مہر کہنے سے یہ دیا ہوا مال مہر نہ بنے گا۔ صاحب قنیہؒ فرماتے ہیں کہ شوہر کا قول معتبر نہ ہوگا؛ کیوں کہ وہ ہدیہ بن چکا ہے تو اب وہ مہر نہیں بنے گا اور اگر زوجین کا اختلاف ہو جائے تو شوہر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا؛ کیوں کہ شوہر مالک بنانے والا ہے، لہٰذا جہت تملیک سے وہ زیادہ واقف ہے کہ یہ بطور مہر یا بطور ہدیہ ہے اور عورت کے لئے بینہ ہوگا اور اگر عورت کے ساتھ شوہر بھی بینہ پیش کرتا ہے تو شوہر کا بینہ نہیں سنا جائے گا، عورت کا بینہ مقدم ہوگا اور اگر عورت بینہ پیش نہ کر سکے اور مرد نے قسم کھالی جبکہ وہ ارسال کردہ چیز موجود تھی تو عورت کو حق حاصل ہے کہ وہ چیز واپس کر دے اور باقی مہر کا مطالبہ کرے یا عورت کل مہر کا مطالبہ کرے، اگر کل مہر باقی ہو۔

اور اگر عورت کے پاس وہ چیز ہلاک ہوگئی ہو (اور شوہر اسکے مہر ہونے پر قسم

کھا چکا ہے) تو دیکھا جائے گا، چیز کی قیمت اور مہر کی مقدار برابر ہے تو دونوں میں سے کوئی کسی سے کچھ بھی رجوع نہیں کرے گا اور اگر چیز کی قیمت زیادہ تھی تو شوہر کا کچھ حصہ عورت کے پاس جمع رہا یا چیز کی قیمت کم تھی تو عورت کا کچھ مہر شوہر کے ذمہ باقی ہے تو دونوں اپنا حق دوسرے سے رجوع کریں گے؛ کیوں کہ عورت کے بینہ پیش نہ کرنے اور شوہر کے قسم کھانے سے اس مال کا مہر ہونا متعین ہو گیا ہے۔

اور اگر شوہر نے عورت کے پاس کوئی ایسی کھانے کی چیز بھیجی جو دیر تک رکھنے سے خراب ہوتی ہو مثلا بھنا ہوا گوشت ہو یا پکا ہو کھانا وغیرہ۔اب زوجین میں اختلاف ہوا تو ان چیزوں کے بارے میں عورت کا قول معتبر ہے؛ کیوں کہ ان چیزوں کا ہدیہ ہونا متعارف ہے۔عام طور پر یہ چیزیں بطور ہدیہ بھیجی جاتی ہیں نہ کہ بطور مہر، لہٰذا اس کے بارے میں عورت کا قول معتبر ہوگا۔

اور اگر شوہر نے ایسی کھانے کی چیز بھیجی جو دیر تک رہنے سے خراب نہ ہوتی ہو اور اسے از سر نو پکانے اور تیار کرنے کی ضرورت ہو جیسے گیہوں، جَو وغیرہ تو اس صورت میں شوہر کا قول معتبر ہوگا اور مہر میں اسکا شمار ہوگا؛ کیوں کہ عرف عام میں اس طرح کی چیزیں ہدیہ بھیجنے کا رواج نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ تمرتاشیؒ کی ذکر کردہ عبارت میں ''شیئا'' مطلق ہے چاہے وہ بھیجی ہوئی چیز نقدی ہو یا سامان کے قبیل سے ہو یا کوئی ماکول چیز ہو، چاہے زفاف سے پہلے ہو یا بعد میں ہو جبکہ اسے حرم میں داخل کر لیا تھا۔

صاحب نہرؒ ''بزازیہ'' کے حوالہ سے ایک مسئلہ نقل فرمانے کے بعد اس پر اپنی طرف سے ایک اشکال تحریر فرماتے ہیں اور علامہ شامیؒ اسی اشکال کا جواب اس مطلب میں پیش فرماتے ہیں۔

چنانچہ ''بزازیہ'' میں ہے کہ شوہر نے عورت کے لئے کپڑے بھیجے، عورت نے وہ کپڑے پہن لئے، یہاں تک کہ وہ پھٹ گئے پھر مرد نے کہا: وہ مہر تھا، جبکہ عورت یہ کہتی ہے: یہ نفقہ، کسوہ تھا، (یعنی وہ اس کسوۃ میں سے ہے جو شوہر پر واجب ہے) تو عورت کا قول معتبر ہوگا یعنی شوہر بینہ پیش کرے گا اور مدعی سمجھا جائے گا اور وہ بینہ پیش نہ کرے تو عورت سے قسم لی جائے گی۔

اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ ثوب قائم اور موجود ہو، ہلاک نہ ہو تو وہاں شوہر کا قول معتبر ہوتا ہے جبکہ اگر ثوب ہلاک ہوجائے تو عورت کا قول معتبر ہوتا ہے تو ثوب قائم اور ثوب ہالک کے درمیان فرق کیوں؟

بزازیہ میں فرمایا: ہم جواب اس طرح دیں گے کہ ثوب قائم میں میاں بیوی کا اختلاف صفتِ تملیک میں ہے، لیکن اصل تملیک پر تو وہ دونوں متفق ہیں، اس لئے وہاں مالک کا قول معتبر ہوگا؛ کیوں کہ وہ جہت تملیک کو زیادہ جانتا ہے اور ہلاک ہونے والے کپڑے کا مسئلہ مختلف ہے، اس صورت میں کپڑا ہلاک ہونے کی وجہ سے شوہر بعض مہر کے سقوط کا دعوی کرتا ہے اور عورت اسکا انکار کرتی ہے، اس لئے ثوب قائم اور ثوب ہالک کے درمیان مسئلہ میں فرق ہے۔

پھر یہ اعتراض کیا جائے کہ جیسے ثوبِ قائم میں ہونے والے اختلاف کو جہتِ تملیک میں شمار کیا تو کیوں نہ ثوبِ ہالک میں جہتِ تملیک میں اختلاف کو شمار کرتے ہوئے شوہر کا ہی قول معتبر مانا جائے؟

تو اسکا جواب ہم یہ دیں گے کہ جب وہ چیز عورت کے پاس سے ہلاک ہوگئی تو وہ چیز عورت کی ملکیت سے نکل گئی، جب کسی حال میں بھی ملکیت باقی نہ رہی تو جہتِ تملیک میں اختلاف باطل ہوگا؛ پس اختلاف ہلاک ہونے والی چیز کا ضمان اور

اس کے بدل میں ہوگا، لہٰذا قول اسکا معتبر ہوگا جو بدل اور ضمان کا مالک ہے اور بدل اور ضمان کی مالکہ عورت ہے اس لئے ثوب ہالک میں عورت کا قول معتبر مانا جائے گا۔

''بزازیہ'' کی اس عبارت پر صاحبِ نہر اشکال فرماتے ہیں کہ متن والے مسئلہ میں ہلاک شدہ چیز میں عورت کا قول معتبر ہونا چاہئے، کیوں کہ اسمیں بھی شوہر عورت پر ہلاک شدہ چیز کے ضمان کا دعوی کرتا ہے، جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ متن والے مسئلہ میں شوہر کا قول معتبر ہے اس لئے کہ جو علت ''بزازیہ'' نے بیان کی ہے وہی علت مسئلۂ متن میں موجود ہے اور بقول صاحبِ نہرؒ دونوں کے درمیان فرق بڑا مشکل ہے۔

علامہ شامیؒ صاحبِ نہرؒ کے اس اشکال کا جواب دیتے ہیں کہ دونوں مسئلہ میں فرق بڑا آسان ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مسئلۂ متن میں عورت اس چیز کے متعلق ہدیہ ہونے کا دعوی کرتی ہے، لہٰذا بینہ کے بغیر عورت کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی یعنی ہلاکت اور عدم ہلاکت میں مرد کا ہی قول معتبر ہوتا ہے، کیوں کہ وہ ہی مملِّک ہے اور کوئی ایسی چیز بھی نہیں جو اسکے دعوی کے خلاف ہو؛ پس اسکا قول ظاہر کے مطابق ہونے کی وجہ سے مع الیمین معتبر ہوگا۔

جبکہ ''بزازیہ'' والے مسئلہ میں عورت نے اس کے متعلق کسوۃ کا دعوی کیا جو مرد پر واجب تھا، لہٰذا اگر وہ چیز ابھی تک موجود ہو تو مرد کا قول معتبر ہوگا کیوں کہ وہ ہی جہت تملیک سے زیادہ واقف ہے اور عورت شوہر سے باقی مہر اور کسوۃ کا مطالبہ کرے گی۔اور ہلاک شدہ کپڑے میں عورت کا قول معتبر ہوگا اور عورت کا قول معتبر ہونے کی دو وجہیں ہیں:

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ ظاہری حال بھی عورت کی تصدیق کرتا ہے؛ کیوں کہ

عرف میں جب کپڑا دیا جائے تو اس سے شوہر پر واجب کسوۃ ہی مراد ہوتا ہے، جس طرح تیار پکائے ہوئے کھانے میں عورت کا قول موافقِ ظاہر ہونے کی وجہ سے معتبر ہوتا ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی عورت کا قول موافقِ ظاہر ہونے کی وجہ سے معتبر ہوگا۔

(۲) نفقہ اور کسوۃ سے متعلق مسئلہ یہ ہے کہ مدت گذر جانے کے ساتھ وہ ساقط ہوجاتے ہیں اور جو وقت گذر چکا ہے اسکے نفقہ کا مطالبہ عورت نہیں کرسکتی، اب اگر خاوند کا قول قبول کریں تو وہ لباس جو خاوند پر واجب تھا اسمیں عورت کا حق ضائع ہوجائے گا؛ کیوں کہ اب تک دیا ہوا مال مہر قرار پائے گا اور نفقہ مدت گذر جانے سے ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے عورت کسوۃ اور نفقہ کا مطالبہ بھی نہیں کرسکتی ، انجام کار عورت کے حصّہ میں نہ نفقہ آتا ہے اور نہ مہر، اس لئے عورت کا حق محفوظ کرنے کے لئے عورت کا قول معتبر مانا جائے گا۔

اور اس طرح شوہر کا قول معتبر مانتے ہیں تو باطل دعوں کے دروازے کا کھولنا لازم آتا ہے، اس طور پر کہ کوئی بھی شوہر بیس سال کے بعد یہ کہہ دے گا کہ ان سالوں میں جو کسوۃ اور نفقہ دیا ہے وہ مہر میں سے تھا ،عورت سے اسکی قیمت مہر میں شمار کروائے گا اور ایسا کرنا شریعت کی نظر میں پسندیدہ نہیں، کیوں کہ اسمیں عورت کو ضرر ہے۔ نیز ظاہر اور عادت بھی اسکی تکذیب کرتی ہے۔ اور جہاں تک تعلق ہے قائم اور موجود کسوۃ کا اسمیں شوہر کا قول معتبر ماننے کی صورت میں عورت کے لئے کوئی ضرر کا باعث نہیں، کیوں کہ شوہر کی بات مان کر اس کپڑے کو مہر مان لیا گیا اور شوہر اسکو کسوۃ ماننے پر راضی نہیں تو عورت اس کپڑے کو مہر مان کر کسوۃ کے لئے دوسرے کپڑے کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ اور عادت کا تقاضہ بھی یہ نہیں کہ عورت کے کہنے سے اس کپڑے کو

کسوۃ مان لیا جائے اور شوہر کو مجبور کیا جائے کہ مہر الگ سے دے، کیوں کہ شوہر کو یہ کہنے کا حق ہے کہ میں نے تو یہ کپڑا مہر کے طور پر دیا ہے اگر قبول نہیں تو واپس دے، کسوۃ کا کپڑا میں دوسرا دوں گا۔

(ولو بعث إلى امرأته شيئا ولم يذكر جهة عند الدفع غير) جهة (المهر) كقوله لشمع أو حناء ثم قال إنه من المهر لم يقبل قنية لوقوعه هدية فلا ينقلب مهرا (فقالت هو) أي المبعوث (هدية وقال هو من المهر) أو من الكسوة أو عارية (فالقول له) بيمينه والبينة لها، فإن حلف والمبعوث قائم فلها أن ترده- وترجع بباقي المهر ذكره ابن الكمال.

مطلب فيما يرسله إلى الزوجة

(قوله ولو بعث إلى امرأته شيئا) أي من النقدين أو العروض أو مما يؤكل قبل الزفاف أو بعد ما بنى بها نهر (قوله ولم يذكر إلخ) المراد أنه لم يذكر المهر ولا غيره ط (قوله كقوله إلخ) تمثيل للمنفي وهو يذكر (قوله والبينة لها) أي إذا أقام كل منهما بينة تقدم بينتها ط (قوله فلها أن ترده) لأنها لم ترض بكونه مهرا بحر (قوله وترجع بباقي المهر) أو كله إن لم يكن دفع لها شيئا منه قال في النهر: وإن هلك وقد بقي لأحدهما شيء رجع به اهـ أما لو كانت قيمة الهالك قدر المهر فلا رجوع لأحد.

وفي البزازية: اتخذ لها ثيابا ولبستها حتى تحرقت ثم قال هو من المهر وقالت هو من النفقة أعني الكسوة الواجبة عليه فالقول لها، ولو الثوب قائما له فالقول له لأنه أعرف بجهة التمليك، وبخلاف الهالك لأنه يدعي سقوط بعض المهر والمرأة تنكره، وبالهلاك خرج عن المملوكية وحيث لا ملك بحال فالاختلاف في جهة التمليك باطل، فيكون اختلافا في ضمان الهالك وبدله، فالقول لمن يملك البدل والضمان اهـ ملخصا. واستشكله في النهر وقال هذا يقتضي أن القول لها في الهالك في مسألة المتن، وهو مخالف لما قدمناه، والفرق يعسر فتدبره اهـ.

قلت: بل الفرق يسير إن شاء الله تعالى، وذلك أن مسألة المتن في

دعواها أنه هدية فلا تصدق ويكون القول له في حالتي الهلاك وعدمه لأنه المملك ولا شيء يخالف دعواه، وأما هنا فقد ادعت الكسوة الواجبة عليه فيكون القول له في القائم لما ذكرنا وتطلب منه مهرها وكسوتها.

أما الهالك فالقول لها في أمرين: أحدهما أن الظاهر يصدقها فيه كما يأتي في المهيأ للأكل وما ينقله الشارح عن الفقيه. ثانيهما أنه لو كان القول له فيه لزم ضياع حقها في الكسوة الواجبة عليه لأنها من النفقة والنفقة تسقط بمضي المدة فلا يمكنها المطالبة عما مضى ويلزم بذلك فتح باب الدعاوى الباطلة، بأن يدعي كل زوج بعد عشرين سنة أن جميع ما دفع لها من كسوة ونفقة من المهر فيرجع عليها بقيمته، وفي ذلك ما لا يرضاه الشرع من الإضرار بالنساء مع أن الظاهر والعادة تكذبه. وأما في القائم فلا ضرر لأنها تطالبه بكسوة أخرى إذا لم يرض بكونه كسوة، ولا تقتضي العادة أن يكون المدفوع كسوتها لأن له أن يقول أعطيها كسوة غيرها، هذا ما ظهر لي، والله الميسر لكل عسير. (٥٠٥-٨)

مطلب: أنفق على معتدة الغير

معتدۂ غیر پر کیے ہوئے نفقہ کا مقصد اور حکم

''در مع التنویر'' میں یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ ایک آدمی نے غیر کی معتدہ پر خرچ کیا اس شرط کے ساتھ کہ اسکی عدت کے بعد عورت اس سے شادی کرے گی، پس اگر اس عورت نے عدت کے بعد اس مرد کے ساتھ عقدِ نکاح کر لیا تو مطلقاً وہ رجوع نہیں کر سکتا اور اگر وہ انکار کر دے تو مرد کو رجوع کا حق ہوگا، یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ مرد نے وہ مال اس معتدّہ عورت کے حوالہ کر دیا ہو۔ اور اگر مال اس کو سپرد نہیں کیا، بلکہ عورت نے مرد کے ساتھ کھایا ہو تو واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔

علامہ شامیؒ اس حکم سے متعلق تین اقوال بیان کرتے ہوئے راجح قول کی تعیین فرماتے ہیں: چنانچہ فرماتے ہیں کہ ''بزازیہ'' میں اس مسئلہ سے متعلق تین

اقوال بیان فرمائے ہیں اور تینوں قول مصحح ہیں۔

(۱) پہلے قول کا حاصل یہ ہے کہ وہ مرد مطلقاً خرچ کیا ہوا مال واپس لے سکتا ہے، چاہے اس نے شادی کرنے کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو، عورت اس سے شادی کرے یا نہ کرے؛ کیوں کہ یہ رشوت ہے اور اس پر عورت کی ملکیت ثابت ہی نہیں ہوتی ہے۔

(۲) دوسرے قول کا ماحصل یہ ہے کہ اگر مرد نے شرط نہ لگائی ہو تو رجوع نہیں کرسکتا۔

(۳) تیسرے کا خلاصہ (جسے ''فصول العمادی'' سے نقل کیا ہے) یہ ہے کہ اگر عورت نے اس مرد سے شادی کر لی تو واپس نہیں لے سکتا، اگر عورت نے اس سے انکار کردیا تو واپس لے سکتا ہے چاہے وہ واپسی کی شرط لگائے یا نہ لگائے، مثلاً مرد یہ کہے کہ اگر عورت انکار کردے تو وہ واپس لے لے گا؛ بہر صورت اگر عورت انکار کر دے تو واپس لے سکتا ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مرد نے اس عورت کو خرچ کرنے کے لئے دراہیم و دنانیر دئے ہوں۔

لیکن اگر خورد ونوش کی اشیاء عورت کو دی اور مرد نے عورت کے ساتھ مل کر ان کو کھایا تو بالکل کوئی چیز واپس نہیں لے سکتا۔

''فتح القدیر'' کی مذکورہ تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ انھوں نے پہلا اور آخری قول بیان کیا ہے اور ''بحر'' میں بھی پہلے قول کو بیان فرمایا ہے۔

انھوں نے دوسرا ایک قول یہ بھی بیان فرمایا ہے کہ اگر عورت نے اس مرد سے اپنا عقدِ نکاح کرلیا تو مرد واپس نہیں لے سکتا جبکہ مرد نے نکاح کی شرط لگائی تھی اور ''بحر'' میں اس قول کی تصحیح بھی فرمائی گئی ہے اور اگر عورت نے اسکا انکار کردیا اور مرد

نے نکاح کی شرط نہیں لگائی تھی توصحیح قول کے مطابق مرد واپس نہیں لے سکتا۔

''بحر'' کی یہ عبارت چار صورتوں پر مشتمل ہے، اس کو علامہ شامیؒ واضح کرتے ہیں کہ صاحب بحرؒ کی عبارت "لا یرجع إذا زوّجت نفسها" سے مفہوم ہو رہا ہے کہ جب عورت نے اس مرد سے شادی کر لی اور مرد نے شادی کی شرط نہ لگائی ہو تو بطریق اولیٰ اسکو واپس نہیں لیا جا سکتا۔

اور ''و إن أبت إلخ '' سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ اگر عورت نکاح سے انکار کر دے جبکہ مرد نے اسکی شرط لگائی تھی تو مرد وہ مال واپس لے سکتا ہے، لہٰذا ''بحر'' میں منقول اس دوسرے قول کا خلاصہ یہ ہوا کہ صرف اس ایک صورت میں (عورت نکاح سے انکار کر دے اور مرد نے نکاح کی شرط پر مال دیا ہو) تو مرد مال واپس لے سکتا ہے۔

اور تین صورتوں میں واپسی کا مطالبہ نہیں کرے گا۔

(۱) عورت نکاح سے انکار کر دے او مرد نے نکاح کی شرط نہ لگائی ہو۔

(۲) عورت مرد سے نکاح کرے اور مرد نے نکاح کی شرط لگائی ہو۔

(۳) اور مرد سے نکاح کر لے اور اس نے شرط نہ لگائی ہو۔

گویا ایک صورت میں رجوع کر سکتا ہے اور تین صورتوں میں رجوع نہیں کر سکتا اور ان چاروں اقوال کو صحیح قرار دیا۔ علامہ تمرتاشیؒ نے اپنی شرح ''المنح'' میں تحریر فرمایا ہے کہ معتمد قول وہی ہے جسکو ''فصول العمادی'' سے نقل کیا ہے جسکو میں نے (علامہ شامیؒ) تیسرے نمبر پر بیان کیا ہے اور ان کے شیخ یعنی صاحب بحرؒ نے بھی اسی پر فتوی دیا ہے۔

مزید علامہ شامیؒ 'قلتُ' کے ذریعہ قولِ راجح سے متعلق اپنی رائے بیان

کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس پر فقیہ النفس الامام قاضی خانؒ نے اعتماد کیا ہے وہ پہلا قول ہے، یعنی ہر حال میں رجوع کا حق ہوگا، یہ بات قاضی خانؒ نے صراحۃً بیان نہیں فرمائی ہے؛ البتہ ان کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے، اس لئے علامہ شامیؒ قاضی خانؒ کی عبارات پیش فرماتے ہیں، چنانچہ ''قاضی خان'' میں ہے کہ اگر خاوند نے نکاح کی شرط لگائی تو وہ مال واپس لیگا شرطِ فاسد کی وجہ سے، اور اگر مال دیتے وقت مرد نے نکاح کی شرط نہیں لگائی تھی اور اس طرح مال دینا لوگوں میں معروف بشرط التزویج سمجھا جاتا ہو تو رجوع اور عدمِ رجوع دونوں طرح کے قول ہیں۔ ان دونوں قول کو ذکر کرنے کے بعد اس دوسری عدمِ شرط والی صورت کے متعلق اپنا رجحان بیان کرتے ہیں کہ ''ینبغی أن یرجع'' (مناسب یہ ہے کہ وہ مال واپس لے سکتا ہے) اس لئے کہ اگر اسے یہ علم ہوتا کہ وہ اس سے شادی نہیں کرے گی تو وہ اس پر خرچ ہی نہ کرتا، گویا یہ خرچ کرنا ہی شرط کے قائم مقام ہے اور شرط صراحۃ ذکر ہونے کی صورت میں شرطِ فاسد کے سبب رجوع کا حق ہے تو اس صورت میں بھی رجوع کا حق ہوگا۔

عرف میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں جسکو شرط کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے جیسے قرض طلب کرنے والا جب قرض دینے والے کو کوئی چیز ہدیہ کے طور پر دے، اور قرض کے مطالبہ سے پہلے ان کے درمیان ہدیہ کا معمول نہ ہو تو یہ حرام ہوگا اور واپس لے سکتا ہے۔

اسی طرح اگر کسی قاضی کو خاص دعوت پر مدعو کیا جائے تو قاضی دعوت کو قبول نہیں کرے گا؛ کیوں کہ اگر وہ قاضی نہ ہوتا تو وہ اسے دعوت بھی نہ دیتا، چنانچہ ان دونوں صورتوں میں ہدیہ اور دعوت دینا ہی شرط کے قائم مقام ہے تا کہ قرض دینے

والا اسے قرض دے، اسی طرح اس مرد کا اس عورت پر خرچ کرنا ہی شرط کے قائم مقام ہے اگرچہ شرط نہ لگائی ہو۔

اسکی تائید وہ قول بھی کرتا ہے جو ''الخیریہ'' میں ''کتاب النفقات'' کے تحت بیان کیا ہے، چنانچہ جب ان سے پوچھا گیا کہ ایک مرد نے ایک عورت کو دعوتِ نکاح دی، اس پر اپنا مال خرچ کیا اور عورت کو معلوم تھا کہ وہ مرد اس پر مال اس لئے خرچ کر رہا ہے تاکہ وہ مرد اس عورت سے عقدِ نکاح کرے اور اس عورت نے کسی اور مرد سے شادی کر لی؛ تو انھوں نے اس سوال کے جواب میں فرمایا: وہ مال واپس لے گا اور علامہ خیر رملیؒ نے بھی ''الخیریۃ'' میں اسی پر فتوی دیتے ہوئے قاضی خان کی مذکورہ عبارت سے ہی استدلال کیا ہے، پھر فرمایا ہے کہ یہ ظاہر الوجہ ہے اور اس سے عدول کرنا مناسب نہیں۔

(أنفق) رجل (على معتدة الغير بشرط أن يتزوجها) بعد عدتها (إن تزوجته لا رجوع مطلقا، وإن أبت فله الرجوع إن كان دفع لها، وإن أكلت معه فلا مطلقا) بحر عن العمادية.

مطلب أنفق على معتدة الغير

(قوله أنفق على معتدة الغير إلخ) حكى في البزازية في هذه المسألة ثلاثة أقوال مصححة. حاصل الأول أنه يرجع مطلقا شرط التزوج أو لا، تزوجته أو لا لأنه رشوة. وحاصل الثاني أنه إن لم يشرط لا يرجع. وحاصل الثالث وقد نقله عن فصول العمادي أنه إن تزوجته لا يرجع، وإن أبت رجع شرط الرجوع أو لا إن دفع إليها الدراهم لتنفق على نفسها وإن أكل معها لا يرجع بشيء أصلا اهـ.

وحاصل ما في فتح القدير حكاية الأول والأخير. وحكى في البحر الأول أيضا ثم قال: وقيل لا يرجع إذا زوجت نفسها وقد كان شرطه وصحح أيضا، وإن أبت ولم يكن شرطه لا يرجع على الصحيح اهـ فقوله لا يرجع إذا

تزوجت نفسها إلخ يفهم منه عدم الرجوع بالأولى إذا تزوجته ولم يشترط، وقوله وإن أبت إلخ يفهم منه أنه إن أبت وقد شرطه يرجع، فصار حاصل هذا القول الثاني أنه يرجع في صورة واحدة، وهي ما إذا أبت وكان شرط التزوج. ولا يرجع في ثلاث: وهي ما إذا أبت ولم يشترطه، أو تزوجته وشرطه، أو لم يشرط، فهذه أربعة أقوال كلها مصححة.

وذكر المصنف في شرحه أن المعتمد ما في فصول العمادي أعني القول الثالث وأن شيخه صاحب البحر أفتى به اهـ.

قلت والذي اعتمده ففيه النفس الإمام قاضي خان هو القول الأول، فإنه ذكر أنه إن شرط التزوج رجع لأنه شرط فاسد، وإلا فإن كان معروفا فقيل يرجع وقيل لا ثم قال: وينبغي أن يرجع لأنه إذا علم أنه لو لم تتزوج لا ينفق عليها كان بمنزلة الشرط كالمستقرض إذا أهدى إلى المقرض شيئا لم يكن أهدى إليه قبل الإقراض كان حراما، وكذا القاضي لا يجيب الدعوة الخاصة، ولا يقبل الهدية من رجل لو لم يكن قاضيا لا يهدي إليه، فيكون ذلك بمنزلة الشرط وإن لم يكن مشروطا اهـ وأيده في الخيرية في كتاب النفقات. وأفتى به حيث سئل فيمن خطب امرأة وأنفق عليها وعلمت أنه ينفق ليتزوجها فتزوجت غيره، فأجاب بأنه يرجع واستشهد له بكلام قاضي خان المذكور وغيره وقال إنه ظاهر الوجه فلا ينبغي أن يعدل عنه اهـ. (۴/۵۱۴-۸)

مطلب في دعوى الأب أن الجهاز عارية

باپ کا دعوی کہ جہیز کا سامان عاریت ہے۔

علامہ شامیؒ کا قائم کردہ **"مطلب في دعوى الأب أن الجهاز عارية"** شروع کرنے سے پہلے "درمع التنویر" میں مذکور مسئلہ کو جان لینا ضروری ہے۔

چنانچہ "درمع التنویر" میں یہ مسئلہ تحریر فرمایا ہے کہ باپ نے اپنی بیٹی کو جہیز (سامانِ ضرورت) دیا اور وہ سامان بیٹی کے سپرد کر دیا تو باپ کو واپس لینے کا کوئی حق نہیں ہے اور نہ ہی اسکے بعد ورثاء کو حق حاصل ہوگا، بشرطیکہ وہ سامان باپ نے اپنی

بیٹی کو حالتِ صحت میں دیا ہو، لہٰذا ایسی صورت میں اس مال کی وہ بیٹی ہی مالک ہوگی،
وبہ یُفتی۔

اسی طرح اگر باپ نے بیٹی کی صغرسنی میں اسکے لئے کوئی چیز خریدی تو وہ بھی بیٹی کی ہوگی، چاہے وہ خریدی ہوئی چیز مرض الموت میں بیٹی کے سپرد کی ہو یا اس کے لئے خریدنے کے بعد مشتری چیز اسے حوالہ ہی نہیں کی، بہرصورت باپ کے لئے وہ چیز واپس لینے کا حق نہیں ہوگا اور نہ ہی اسکے بعد اس کے ورثاء کو حق حاصل ہوگا؛ کیوں کہ بیٹی تو اس سامان کے سپرد کرنے سے پہلے ہی مالکہ بن چکی تھی اور اس وجہ سے بھی کہ باپ نے وہ سامان اسی کے لئے خریدا تھا۔

اور اس مال کو بیٹی کے ورثاء لینے کا ارادہ کریں تو حیلہ یہ ہے کہ جب باپ وہ سامان بیٹی کو سپرد کرے تو اس پر گواہ بنائے کہ اس نے یہ سامان بیٹی کو عاریۃً دیا ہے، لیکن زیادہ احتیاط اسمیں ہے کہ باپ اس بچی سے وہ سامان بطورِ ادھار خرید لے پھر بیٹی باپ کو اس ادھار سے بری کردے۔

اگر عورت والوں نے عورت سپرد کرتے وقت خاوند سے کوئی چیز لی تو خاوند کو حق حاصل ہے کہ اسکو واپس لے لے، کیوں کہ یہ رشوت ہے اور رشوت پر ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔

اسی طرح باپ نے اپنی بیٹی کو کوئی سامان دیا پھر باپ نے دعوی کیا کہ اس نے جو مال دیا تھا وہ عاریۃً تھا اور بیٹی نے کہا کہ وہ تملیک تھا یا خاوند نے یہ دعوی بیٹی کے فوت ہونے کے بعد کیا کہ یہ تملیک تھا، تاکہ خاوند اس مال کا وارث بن جائے اور باپ یا اسکے ورثاء اس بیٹی کے فوت ہونے کے بعد یہ دعوی کرے کہ یہ عاریۃً تھا تو معتمد قول یہ ہے کہ اگر بیوی/ بیٹی کے مرنے کے بعد شوہر کا اختلاف ہوا ہے تو علی

الاطلاق شوہر کا قول معتبر ہوگا اور عرف عاریت کا ہے تو باپ کا قول معتبر ہوگا۔

اور اگر عرف مشترک ہو (کبھی باپ عاریۃً دیتا ہے اور کبھی بطور تملیک دیتا ہے) جیسا کہ مصر اور شام میں ہوتا ہے تو باپ کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ جس طرح اگر جہیز اس کی ہم مثل عورتوں کی بہ نسبت اس کو زیادہ دیا ہو تو باپ کا قول معتبر ہوتا ہے

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جب عرف مشترک ہو تو باپ کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں "**فالقول للأب**" مطلق نہیں، بلکہ مقید ہے یعنی باپ کا قول معتبر ہوگا بشرطیکہ پورا سامان باپ کی طرف سے ہو، پس اگر باپ نے سامان اپنے قبضہ میں موجود بیٹی کے مہر سے دیا تو اب باپ کا قول معتبر نہ ہوگا، کیوں کہ خریداری عورت کے لئے ہوئی تھی اور وہ اس پر راضی تھی تو عرفاً عورت کی طرف سے رضامندی اذن ہی کے قائم مقام ہے، لہٰذا جب چیز عورت ہی کے مال سے خریدی ہے تو اب باپ کے قول کا اعتبار نہیں۔ البتہ سامان مہر کے مال سے زائد ہو تو زائد مال میں باپ کا قول معتبر ہوگا اگر عرف مشترک ہو۔

خلاصہ یہ ہوا کہ باپ کا قول معتبر اس وقت ہوگا جبکہ پورا سامان اپنے مال سے خریدا ہو یا سامان مہر کے مال سے زیادہ ہو جائے، چوں کہ اس مسئلہ میں عرفِ مستمر کے اعتبار کی بات کی گئی ہے اس لئے علامہ شامیؒ اولا یہ بیان فرماتے ہیں کون سے عرف کا اعتبار ہوگا؟ اور استمرارِ عرف کا مطلب کیا ہے؟ پھر اس بحث کو آگے بڑھائیں گے۔

چنانچہ "الاشباہ والنظائر" میں ہے کہ عادت اس وقت معتبر ہوتی ہے جبکہ وہ عام ہو یا غالب ہو، اسی وجہ سے علماء نے بیع میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی ایسے شہر میں دراہم یا دنانیر کے بدلہ کوئی چیز بیچے جس شہر میں مختلف کرنسیاں ہیں اور ان

کرنسیوں کی مالیت اور رواج بھی مختلف ہے تو جس کرنسی کا رواج غالب ہوگا اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔ صاحبِ ہدایہؒ نے اسکی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ جس سکہ کا رواج اور چلن زیادہ ہو متعارف وہی ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ ''قلتُ'' کے ذریعہ فرماتے ہیں: ''الاشباہ والنظائرؒ'' کے قاعدہ سے معلوم ہوا کہ استمرارِ عرف سے مراد عرف میں اسکا غلبہ ہونا ہے اور اشتراک سے مراد ان میں سے ہر ایک کی کثرت ہے۔ اگر عرف و عادت کو بنیاد بنا کر کوئی حکم نافذ کرنے کے بعد بعض افراد عرف و عادت کے خلاف کریں تو اسکی وجہ سے حکم متأثر نہیں ہوگا؛ کیوں کہ عرف و عادت میں لوگوں کے عمومی مزاج اور عمل کو دیکھا جاتا ہے نہ کہ بعض خاص افراد کے مزاج اور عمل کو "لا ینظر إلی النادرؒ"۔

اور استمرارِ عرف سے غلبہ اس لئے مراد لیا کہ اس شہر کے ہر فرد پر استمرار کو محمول کرنا ناممکن ہے، یعنی ایسا ممکن نہیں کہ اس شہر کے تمام لوگوں کے عمل کو دیکھا جائے کہ عاریۃً دیتے ہیں یا تملیکاً دیتے ہیں، کیوں کہ اس صورت میں تو مسئلہ کا حکم متعین کرنا محال ہو جائے گا، پس اکثر لوگوں کے عمل اور عرف کو دیکھا جائے گا، بعض افراد کا عمل عاریۃً یقیناً ہوگا۔

چوں کہ شرفاء اور متوسط حال کے لوگوں میں عام عادت یہی ہے کہ مہر سے زائد جو جہیز کا سامان دیا جاتا ہے اور اسکا عورت کو مالک بنایا جاتا ہے، سوائے ان زیورات اور لباس کے جو شبِ زفاف کے لئے عورت کو پہنائے جاتے ہیں، وہ عموماً عاریت کے طور پر ہوتے ہیں، پس اگر بیوی شبِ زفاف کو انتقال کر جائے تو خاوند کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اس سامان کے متعلق بیوی کی ملکیت کا دعوی کرے، بلکہ اسمیں باپ یا ماں کا قول معتبر ہوگا؛ اس لئے کہ یہ زیورات اور لباس جو شبِ زفاف میں پہنے

تھے یا وہ عورت کے لئے مانگ کرلائے گئے تھے جیسا کہ شارح علامہ حصکفیؒ نے بھی فرمایا کہ اگر سامان اسکی ہم مثل عورتوں کو دئے جانے والے سامان سے زائد ہوا سمیں باپ کا قول معتبر ہوتا ہے اور بعض اوقات کہہ بھی دیا جاتا ہے کہ یہ شفِ زفاف میں دئے جانے والے زیورات اور لباس جہیز کے مال سے نہیں ہے۔

اس پوری بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ استمرارِ عرف سے مراد غلبہ اور اشتراک سے ہر ایک کی کثرت مراد ہے، نادر کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اور اگر یہ عرف ہو کہ بعض سامان کا مالک بنایا جاتا ہو اور بعض عاریۃً دیا جاتا ہوتو اسکے حکم سے متعلق علامہ شامیؒ نے سید محمد ابوالسعود کے حاشیہ الاشباہ میں ''حاشی※ الغزي'' سے منقول حکم ذکر فرمایا ہے کہ شیخ امام الاجل ''الشہید'' نے فرمایا: مختار قول یہ ہے کہ جہیز کے سامان سے متعلق ملکیت کا حکم لگایا جائے نہ کہ عاریت کا؛ کیوں کہ ظاہر اور غالب یہی ہے کہ یہ چیزیں بطور تملیک ہی دی جاتی ہیں۔

ہاں ! اگر کوئی شہر ایسا ہو جسمیں پورا سامان عاریۃً دیا جاتا ہوتو باپ کا قول معتبر ہوگا اور اگر بعض سامان جہیز اور بعض عاریت کا رواج ہوتو عورت کے فوت ہونے کی صورت میں کل سامان ترکہ ہوگا اور اس سامان کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہوگا اور یہی قولِ صحیح ہے۔

اور بعض سامان سے متعلق باپ اس کے عاریۃ ہونے کا دعوی معتبر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عادت اسکی شاہد نہیں یعنی عادۃً ایسا نہیں ہوتا کہ باپ بیٹی کو کچھ سامان عاریۃ دے اور کچھ سامان بطور تملیک دے۔ ہاں ! اگر تمام سامان کے بارے میں عاریۃ ہونے کا دعوی کرے تو اس صورت میں باپ کا قول معتبر ہوگا کیوں کہ عادۃً پورے سامان کو عاریۃً دیا جاتا ہے اور اس سامان میں عورت کے ورثاء کا حق متعلق

نہیں ہوگا بلکہ وہ سب کا سب باپ کا ہوگا۔

(جهز ابنته ثم ادعى أن ما دفعه لها عارية وقالت هو تمليك أو قال الزوج ذلك بعد موتها ليرث منه وقال الأب) أو ورثته بعد موته (عارية ف) المعتمد أن (القول للزوج ولها إذا كان العرف مستمرا أن الأب يدفع مثله جهازا لا عارية، و) أما (إن مشتركا) كمصر والشام (فالقول للأب) كما لو أكثر مما يجهز به مثلها

مطلب في دعوى الأب أن الجهاز عارية

(قوله فالقول للأب) أي مع اليمين كما في فتاوى قارئ الهداية.

قلت: وينبغي تقييد القول للأب بما إذا كان الجهاز كله من ماله، أما لو جهزها بما قبضه من مهرها فلا لأن الشراء وقع لها حيث كانت راضية بذلك وهو بمنزلة الإذن منها عرفا نعم لو زاد على مهرها فالقول له في الزائد إن كان العرف مشتركا.

ثم اعلم أنه قال في الأشباه: إن العادة إنما تعتبر إذا اطردت أو غلبت، ولذا قالوا في البيع: لو باع بدراهم أو دنانير في بلد اختلف فيها النقود مع الاختلاف في المالية والزواج انصرف البيع إلى الأغلب. قال في الهداية لأنه هو المتعارف فينصرف المطلق إليه اهـ كلام الأشباه.

قلت: ومقتضاه أن المراد من استمرار العرف هنا غلبته، ومن الاشتراك كثرة كل منهما إذ لا نظر إلى النادر ولأن حمل الاستمرار على كل واحد من أفراد الناس في تلك البلدة لا يمكن، ويلزم عليه إحالة المسألة إذ لا شك في صدور العارية من بعض الأفراد والعادة الفاشية الغالبة في أشراف الناس وأوساطهم دفع ما زاد على المهر من الجهاز تمليكا سوى ما يكون على الزوجة ليلة الزفاف من الحلي والثياب، فإن الكثير منه أو الأكثر عارية، فلو ماتت ليلة الزفاف لم يكن للرجل أن يدعي أنه لها يلي القول فيه للأب أو الأم أنه عارية أو مستعار لها كما يعلم من قول الشارح، كما لو كان أكثر مما يجهز به مثلها وقد يقال هذا ليس من الجهاز عرفا. وبقي لو جرى العرف في تمليك البعض وإعارة البعض. ورأيت في حاشية الأشباه للسيد محمد أبي السعود

عن حاشية الغزي قال الشيخ الإمام الأجل الشهيد: المختار للفتوى أن يحكم بكون الجهاز ملكا لا عارية لأن الظاهر الغالب إلا في بلدة جرت العادة بدفع الكل عارية فالقول للأب. وأما إذا جرت في البعض يكون الجهاز تركة يتعلق بها حق الورثة هو الصحيح. اهـ. ولعل وجهه أن البعض الذي يدعيه الأب بعينه عارية لم تشهد له به العادة، بخلاف ما لو جرت العادة بإعارة الكل فلا يتعلق به حق ورثتها بل يكون كله للأب، والله تعالى أعلم. (۵۲۲-۸)

مطلب في مهر الكفّار

کفار کا مہر

کفار کے مہر سے متعلق ''در مع التنویر'' میں مسئلہ مذکور ہے کہ ایک ذمی یا مستأمن نے ذمیہ عورت سے نکاح کیا یا ایک حربی مرد نے حربی عورت سے دار الحرب میں نکاح کیا، یہ نکاح یا تو مردار کے عوض ہو یعنی ایسی چیز کے عوض جو مال نہ ہو جیسے خون وغیرہ؛ یا بغیر مہر کے ہو اس طور پر کہ دونوں مہر سے متعلق خاموش ہو گئے یا دونوں نے اس کی نفی کر دی ہو؛ اور حال یہ ہے کہ ایسا نکاح ان کے نزدیک جائز ہو (ان دونوں کے نفی کرنے یا مہر کے مال نہ ہونے کی وجہ سے مہر مثل لازم نہ آتا ہو) پھر اس عورت سے وطی کی گئی یا وطی سے پہلے ہی طلاق دے دی گئی یا اسکا شوہر فوت ہو گیا تو اس عورت کے لئے کوئی مہر نہ ہوگا، گرچہ وہ دونوں مسلمان ہو جائیں یا دونوں اپنا جھگڑا ہمارے سامنے پیش کریں؛ اس لئے کہ ہم مامور ہیں کہ انھیں اپنے عقائد پر عمل کرنے دیں یعنی ہم انھیں شراب پینے، خنزیر کھانے، اور ان کو فروخت کرنے سے نہیں روکیں گے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ مستأمن کے بجائے کافر کے لفظ سے تعبیر کرتے تو بہتر ہوتا کیوں کہ حربی یہاں مستأمن ہی کی طرح ہے۔

متن میں مذکور "فلا مهر لها" کا حکم امام صاحبؒ کے قول کے مطابق ہے، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اگر شوہر نے وطی کرلی ہے یا شوہر فوت ہوگیا تو عورت کو مہر مثل دیا جائے گا اور قبل الوطی طلاق کی صورت میں متعہ لازم ہوگا۔

اسی طرح مردار اور سکوت سے متعلق دوسرا قول یہ ہے کہ اسمیں دو روایتیں ہیں۔ اصح یہ ہے کہ تمام صورتوں میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے، لیکن "فتح القدیر" میں ظاہر الروایۃ یہ بیان کی گئی ہے کہ جب مہر سے سکوت اختیار کیا تو مہر مثل واجب ہوگا؛ کیوں کہ نکاح معاوضہ ہے، جب تک عوض کی نفی صراحۃ نہ کی گئی ہو تو خاوند پر عورت کو مہر دینا لازم ہوگا اور مردار کا ذکر سکوت کی طرح ہی ہے، یعنی جس طرح مہر سے سکوت کی صورت میں مہر مثل لازم ہوتا ہے اسی طرح مردار کو عوض بیان کرنے کی صورت میں مہر مثل ہی واجب ہوگا؛ کیوں کہ یہ ان کے نزدیک مال نہیں ہے تو اسکا ذکر کرنا بھی لغو ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اگر صراحۃ نفی کردی گئی ہو تو پھر مہر واجب نہ ہوگا۔

(نكح ذمي) أو مستأمن (ذمية أو حربي حربية ثمة بميتة أو بلا مهر بأن سكتا عنه أو نفياه و) الحال أن (ذا جائز عندهم فوطئت أو طلقت قبله أو مات عنها فلا مهر لها) لو أسلما أو ترافعا إلينا لأنا أمرنا بتركهم وما يدينون

مطلب في مهر الكفّار

(قوله نكح ذمي إلخ) لما فرغ من مهور المسلمين ذكر مهور الكفار، ويأتي بيان أنكحتهم، وقوله أو مستأمن يشير إلى أنه لو عبر المصنف بالكافر لكان أولى لأن المستأمن كالذمي هنا نهر عن العناية (قوله ثمة) أي في دار الحرب (قوله بميتة) المراد بها كل ما ليس بمال كالدم بحر (قوله وذا جائز عندهم) بأن كان لا يلزم عندهم مهر المثل بالنفي وبما ليس بمال (قوله قبله) أي قبل الوطء (قوله فلا مهر لها) هذا قوله. وعندهما لها مهر المثل إذا دخل

بها أو مات عنها، والمتعة لو طلقها قبل الوطء، وقيل في الميتة والسكوت روايتان. والأصح أن الكل على الخلاف هداية، لكن في الفتح بأن ظاهر الرواية وجوب مهر المثل في السكوت عنه لأن النكاح معاوضة، فما لم ينص على نفي العوض يكون مستحقا لها، وذكر الميتة كالسكوت لأنها ليست مال عندهم فذكرها الغو نهر. (٩-٥٢٩-٨)

مطلب لأب الصغيرة المطالبة بالمهر

صغیرہ کے باپ کومہر کے مطالبہ کا حق ہوگا

علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت اس مسئلہ کی وضاحت فرماتے ہیں کہ عورت کے مہر پر قبضہ کرنے اور اس کے مطالبہ کا حق کن لوگوں کو ہوگا؟

چنانچہ فرماتے ہیں کہ صغیرہ کے باپ کومہر کے مطالبہ کا حق ہے اگر چہ شوہر اس کے ساتھ لطف اندوز نہ ہوتا ہو''**كما في الهندية عن التجنيس**''۔

اور اس مسئلہ میں صرف صغیرہ کی قید نہیں بلکہ 'ہندیہ' میں فرمایا گیا ہے کہ باپ، دادا اور قاضی کو باکرہ کے مہر پر قبضہ کرنے کا بھی حق ہوگا، چاہے باکرہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، البتہ اگر باکرہ بالغہ مہر پر قبضہ کرنے سے منع کر دے تو اس کو منع کرنے کا حق ہے اور باپ، دادا اور قاضی کے علاوہ کسی کو باکرہ کے مہر پر قبضہ کرنے کا حق نہیں ہے۔

ہاں! باپ اور دادا کی عدمِ موجودگی میں قاضی صغیرہ پر کوئی وصی اور نگراں مقرر کرے تو اب وہ وصی صغیرہ کے مہر پر قبضہ کرسکتا ہے، اور ثیبہ بالغہ کو خود اپنے مہر پر قبضہ کرنے کا حق ہے دوسرا کوئی اس کے مہر پر قبضہ نہیں کرسکتا۔

نیز ''**وليس لغيرهم ذلك**'' (باپ دادا اور قاضی کے علاوہ کسی کو باکرہ کے مہر پر قبضہ کرنے کا حق نہیں) میں ماں بھی شامل ہے، یعنی ماں کو بھی یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اس کے مہر پر قبضہ کرے؛ البتہ اگر قاضی نے ماں کو اس باکرہ پر نگراں اور وصیہ

مقرر کیا ہو تو ماں کو قبضہ کرنے کا حق ہوگا اور اس صورت میں لڑکی بالغہ ہونے کے بعد ماں سے مطالبہ کرے گی نہ کہ شوہر سے۔

علامہ شامیؒ نے ''قلت'' کے ذریعہ صورت مسئلہ ذکر فرمائی ہے کہ ماں کو وصیہ بنایا گیا تھا پھر لڑکی نے بالغ ہو کر شوہر سے مہر کا مطالبہ کیا اور شوہر کہے کہ میں نے تمھاری ماں کو ادا کر دیا تھا جبکہ ماں اقرار نہ کرتی ہو، مگر شوہر کے بینہ وغیرہ سے ثابت ہو جائے کہ ماں نے مہر پر قبضہ کیا تھا تو اب لڑکی ماں سے ہی مطالبہ کرے گی اور اگر ماں خود اقرار کرے کہ اس نے مہر پر قبضہ کرلیا تھا تو اتنی بات شوہر سے عدمِ مطالبہ کے لئے کافی نہیں۔

چنانچہ ''بزازیہ'' میں ہے کہ ایک باپ نے اپنی بچی کا نکاح بچپنے میں ہی کر دیا اور بالغ ہونے کے بعد شوہر سے مہر کا مطالبہ کیا اور شوہر نے یہ دعوی کیا کہ اس نے اس کا مہر اسکے بچپنے میں باپ کو دے دیا تھا اور باپ نے اسکا اقرار کیا تو باپ کا یہ اقرار اپنی بیٹی کے خلاف درست نہیں ہوگا؛ یعنی اس اقرار کی وجہ سے بیٹی کا مطالبہ شوہر سے ساقط نہ ہوگا، بدستور باقی رہے گا، اس لئے کہ بالغہ ہونے کے بعد باپ قبضہ کا مالک نہیں ہوتا، لہٰذا اب اقرار کا بھی مالک نہیں ہوگا اور عورت شوہر سے مہر وصول کرے گی اور شوہر باپ سے رجوع نہیں کرسکتا: کیوں کہ شوہر کے اعتبار سے باپ کا قبضہ درست تھا، کیوں کہ باپ اس وقت مہر پر قبضہ کا مالک تھا یعنی شوہر یہ کہتا ہے کہ میں نے لڑکی کے بچپنے کی حالت میں باپ کو دیا تھا اور باپ اقرار بھی کرتا ہے کہ مجھے دیا تھا اور میں نے لڑکی کی ضرورت میں صرف کر دیا؛ لیکن لڑکی منع کرتی ہے، اس لئے شوہر باپ سے رجوع نہیں کرے گا؛ البتہ ایک صورت میں رجوع کرسکتا ہے، وہ صورت یہ ہے کہ جس وقت شوہر باپ کو لڑکی کا مہر دے رہا تھا اس وقت باپ

نے کہا کہ میں نے تجھے مہر سے بری کر دیا پھر بالغہ ہونے کے بعد لڑکی نے انکار کر دیا اور شوہر سے وصول کیا تو اس صورت میں شوہر باپ سے مہر وصول کرے گا۔

نوٹ: باپ کے قبضہ کئے مہر سے متعلق لڑکی کا یہ انکار مطلق نہیں ہے، جن صورتوں میں عرفاً باپ کا قبضہ اور تصرف درست ہوتا ہے ان صورتوں میں لڑکی کا باپ کے قبضہ کرنے اور تصرف کو نا درست کہنا درست نہیں ہے، بلکہ باپ کا اقرار درست مانا جائے گا اور لڑکی کا مطالبہ درست نہ ہوگا جیسا کہ آگے اس کی تفصیل آرہی ہے۔

اسی طرح ایک مسئلہ یہ ہے کہ ولی نے مہر پر قبضہ کیا پھر ولی نے دعوی کر دیا کہ اس نے مہر خاوند کو واپس کر دیا ہے تو اس ولی کی تصدیق نہ کی جائے گی، جب عورت باکرہ ہو؛ کیوں کہ ولی مہر پر قبضہ کا حق رکھتا ہے، واپس کرنے کا حق نہیں رکھتا، اور اگر عورت ثیبہ ہو تو ولی کی تصدیق کی جائے گی؛ کیوں کہ ثیبہ کو خود اپنے مہر پر قبضہ کرنے کا حق ہے اور اس صورت میں ولی کا مہر پر قبضہ کرنا بطور امانت ہے اور وہ امانت واپس کرنے کا دعوی کر رہا ہے اس لئے ثیبہ والی صورت میں ولی کی تصدیق کی جائے گی۔

اسی طرح ''بزازیہ'' میں ایک مسئلہ یہ بھی بیان فرمایا ہے کہ باپ نے بچی کے مہر پر قبضہ کیا، چاہے بچی بالغہ ہو یا نابالغہ اور باپ نے بچی کو جہیز کا سامان دیا یا مہر کی جگہ معین سامان پر قبضہ کیا تو بچی کے لئے یہ قبضہ ناجائز قرار دینے کا حق نہیں ہے، کیوں کہ مہر پر قبضہ کی ولایت آباء کو حاصل ہوتی ہے اور جس طرح ولی کو بالغہ اور نابالغہ کے مہر پر قبضہ کرنے کا حق ہے اسی طرح مہر میں تصرف کرنے کا بھی حق ہے۔

لیکن ''ہندیہ'' میں ہے کہ اگر ولی نے بالغہ کے مہر کے بدلے میں جاگیر پر قبضہ کیا اور بچی راضی نہ ہوئی اور مہر کے بدلے میں جاگیر پر قبضہ کرنا معروف ہے تو باپ کے لئے اس پر قبضہ کرنا جائز ہوگا اور اگر عرف نہیں ہے تو باپ کے لئے قبضہ کرنا

جائز نہیں اگر چہ باکرہ بالغہ ہو۔

مطلب لأبي الصغيرة المطالبة بالمهر

(قوله لأبي الصغيرة المطالبة بالمهر) ولو كان الزوج لا يستمتع بها كما في الهندية عن التجنيس؛ والصغيرة غير قيد. ففي الهندية للأب والجد والقاضي قبض صداق البكر صغيرة كانت أو كبيرة إلا إذا نهته وهي بالغة صح النهي، وليس لغيرهم ذلك، والوصي يملك ذلك على الصغيرة والثيب البالغة حق القبض لها دون غيرها. اهـ. وشمل قوله وليس لغيرهم الأم، وليس لها القبض إلا إذا كانت وصية، وحينئذ فتطالب الأم إذا بلغت دون الزوج كما أفاده في الهندية ط.

قلت أي تطالب الأم إذا ثبت القبض بغير إقرار الأم لما في البزازية وغيرها: وأدركت وطلبت المهر من الزوج فادعى الزوج أنه دفعه إلى الأب في صغرها وأقر الأب به لا يصح إقراره عليها لأنه لا يملك القبض في هذه الحالة فلا يملك الإقرار به وتأخذ من الزوج ولا يرجع على الأب لأنه أقر بقبض الأب في وقت له ولاية قبضه إلا إذا كان قال عند الأخذ أبرأتك من مهرها ثم أنكرت البنت له الرجوع هنا على الأب. اهـ. وفيها قبض الولي المهر ثم ادعى الرد على الزوج لا يصدق إذا كانت بكرا لأنه يلي القبض لا الرد ولو ثيبا يصدق لأنه أمين ادعى رد الأمانة. اهـ. وفيها قبض الأب مهرها وهي بالغة، أو لا، وجهزها، أو قبض مكان المهر عينا ليس لها أن لا تجيز لأن ولاية قبض المهر إلى الآباء وكذا التصرف فيه اهـ لكن في الهندية: ولو قبض بمهر البالغة ضيعة فلم ترض إن جرى التعارف بذلك جاز له وإلا ولو بكرا وتمام مسائل قبض المهر في البحر والنهر أول باب الأولياء. (٥٣٦-٨)

<u>مطلب في مهر السرّ ومهر العلانية</u>

<u>ظاہر اور باطن میں الگ الگ مہر طے کرنا</u>

اگر زوجین کے درمیان ظاہر اور باطن میں الگ الگ مقدارِ مہر بیان کرنے پر

اتفاق ہوا تو کون سے مقدار حقیقۃً مہر قرار پائے گی؟ اس مسئلہ کے متعلق علامہ حصکفیؒ نے ’’**المهر مهر السر وقيل العلانية**‘‘ کی عبارت میں مجمل انداز اختیار فرمایا ہے، جس کی تفصیل علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت ذکر فرماتے ہیں۔

بنیادِ مسئلہ یہ ہے کہ میاں، بیوی کے درمیان رازداری میں طے شدہ مہر اور علانیہ مذکور مقدار الگ الگ ہو تو کون سی مقدار حقیقی مہر مانی جائے گی؟ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اولاً اس مسئلہ کی دو صورتیں ہیں: (ا) پہلی صورت یہ ہے کہ دونوں نے رازداری میں مہر مقرر کیا، پھر علانیہ نکاح کرتے وقت اس سے زیادہ مقدار بیان کی اور سر اور علانیہ میں طے ہونے والے مہر کی جنس بھی ایک ہے، یعنی سر اور علانیہ دونوں موقع پر دنانیر ہی طے کئے تو اگر میاں، بیوی دونوں سر اور علانیہ مہر کے فرق اور علانیہ میں سمعۃً زیادتیٔ مہر پر متفق ہوں تو مہر رازداری والا ہوگا۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہو یعنی عورت سرّی مہر کا انکار کرے اور علانیہ مذکور مہر کا دعوی کرے تو اس وقت مہر وہ ہوگا جو عقد میں معین کیا گیا، لیکن خاوند گواہی پیش کردے کہ علانیہ عقد میں زیادتی محض شہرت کے لئے تھی تو اس وقت مہر رازداری والا متعین ہوگا۔

اور اگر جنس مختلف ہو اور میاں، بیوی دونوں سرّ اور علانیہ کے فرق پر اتفاق نہ کریں اور عورت علانیہ مذکور مہر کا مطالبہ کرے تو مہر وہی ہوگا جو عقد میں معین کیا گیا اور اگر جنس مختلف ہو اور دونوں اتفاق بھی کرلیں تو یہ عقدِ نکاح مہر مثل پر ہوا سمجھا جائے گا۔

اور اگر رازداری میں وہ اس پر اتفاق کریں کہ مہر اس قدر دنانیر ہوں گے اور پھر علانیہ وہ اس پر عقد کریں کہ عورت کے لئے کوئی مہر نہیں ہوگا تو اس صورت میں مہر وہ ہوگا جو رازداری میں دنانیر معین کئے گئے، کیوں کہ رازداری میں طے شدہ مہر سے

اعراض کرنے کی کوئی بنیاد موجود نہیں، اور اگر سراً دنانیر پر اتفاق کر لینے کے بعد علانیہ عقد میں دنانیر کے مہر ہونے کا انکار کریں یا مہر سے خاموشی اختیار کریں تو عقد نکاح مہر مثل پر منعقد ہوگا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ وہ رازداری میں مہر متعین کر کے عقد نکاح بھی کر لیں اور علانیہ اس سے زیادہ کا اقرار کریں، پھر دونوں اس طے شدہ مہر پر اتفاق کر لیں یا اختلاف ہو مگر شوہر گواہ قائم کرے کہ زیادتی کا اعلان محض شہرت کے لئے تھا تو مہر وہ متعین ہوگا جو عقد کے وقت خفیہ ذکر کیا گیا۔ اور اگر گواہ قائم نہ کرے تو اس میں دو قول ہیں؛ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وہ مہر مقرر ہوگا، جو رازداری میں طے کیا اور امام صاحبؒ کے نزدیک علانیہ اقرار کردہ مہر متعین ہوگا۔ پھر چونکہ علانیہ اقرار کردہ مہر زیادہ ہوگا اس لئے دیکھا جائے گا، اگر عقد کے وقت سراً مذکور اور علانیہ مذکور مہر کی جنس مختلف ہو یعنی رازداری میں سو درہم پر عقد کیا اور علانیہ میں سو دینار پر تو دونوں مہر واجب ہوں گے، اور علانیہ اقرار کردہ مال پورا رازداری میں طے شدہ مہر میں زیادتی قرار دی جائے گی۔

اور اگر خفیہ سو دراہم پر عقد کیا پھر علانیہ دو سو دراہم پر اقرار کیا تو اس صورت میں محض مہر ثانی (یعنی سو دراہم) واجب ہوں گے، اور مہر اوّل کے مقابلہ میں مہر ثانی میں سو دراہم زیادہ ہوں گے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ پہلی صورت میں عقد نکاح علانیہ ہوا ہے، سرّاً تو فقط مقدارِ مہر طے پائی تھی، گویا سراً طے پائی مقدار عقد سے خالی ہے، اور علانیہ مذکور مقدار عقد میں مذکور ہے۔

جب کہ دوسری صورت میں اس کے برعکس ہے، سرّاً طے پائی مقدارِ مہر عقد

سے مربوط ہے اور علانیہ مذکور مقدارِ مہر اقرارِ محض ہے۔

تیسرا احتمال یہ بھی ممکن ہے کہ سراً وعلانیہ دوبار عقد ہوا ہو اور مہر دوبار الگ الگ ذکر کیا گیا ہو جیسا کہ تمرتاشیؒ کے قول "**وما فرض بعد العقد او زيد لا يتنصف**" کے تحت ہم ذکر کر چکے ہیں۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سابق میں مذکور تفصیل بظاہر اس مقام پر مذکور تفصیل سے مختلف معلوم ہوتی ہے، مگر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ایسا کوئی اختلاف نہیں، یعنی دونوں عقد میں مذکور مہر سے کونسا لازم ہوگا اس بارے میں علماء کا جو اختلاف وہاں مذکور ہے اس کو اس مقام پر مذکور تفصیل پر محمول کیا جائے تو اختلاف ختم ہو جاتا ہے، اور سابق میں مذکور تفصیل اور یہاں مذکور تفصیلات میں بھی کوئی اختلاف نہیں رہے گا۔

مطلب في مهر السر ومهر العلانية

(قوله المهر مهر السر إلخ) المسألة على وجهين الأول تواضعا في السر على مهر ثم تعاقدا في العلانية بأكثر والجنس واحد، فإن اتفقا على المواضعة فالمهر مهر السر وإلا فالمسمى في العقد ما لم يبرهن الزوج على أن الزيادة سمعة وإن اختلف الجنس، فإن لم يتفقا على المواضعة فالمهر هو المسمى في العقد، وإن اتفقا عليها انعقد بمهر المثل، وإن تواضعا في السر على أن المهر دنانير ثم تعاقدا في العلانية على أن لا مهر لها فالمهر ما في السر من الدنانير لأنه لم يوجد ما يوجب الإعراض عنها وإن تعاقدا على أن لا تكون الدنانير مهرا لها أو سكتا في العلانية عن المهر انعقد بمهر المثل.

الوجه الثاني أن يتعاقدا في السر على مهر ثم أقر في العلانية بأكثر فإن اتفقا أو أشهدا أن الزيادة سمعة فالمهر ما ذكر عند العقد في السر وإن لم يشهد فعندهما المهر هو الأول. وعنده هو الثاني ويكون جميعه زيادة على الأول لو من خلاف جنسه وإلا فالزيادة بقدر ما زاد على الأول اهـ ملخصا من

الذخيرة.

والحاصل في الوجه الأول أن العقد إنما جرى في العلانية فقط، وفي الوجه الثاني بالعكس أو جرى مرتين مرة في السر ومرة في العلانية كما قدمناه مبسوطا عن الفتح عند قول المصنف، وما فرض بعد العقد أو زيد لا يتنصف وفيه نوع مخالفة لما هنا يمكن دفعها بإمعان النظر (٥٣٨-٨)

مطلب في الفرق بين الإذن والإجازة

اذن اور اجازت کے مابین فرق

غلام نے مولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو چونکہ یہ نکاح مولی کی اجازت پر موقوف ہے، پس اگر مولی نے غلام سے کہا کہ تو اسے طلاق رجعی دے دے، تو مولی کا یہ کہنا نکاح موقوف کی اجازت ہے، کیوں کہ طلاق رجعی کی اجازت دینا یہ اس بات کا غماز ہے کہ آقا اس کے نکاح کو صحیح اور نافذ کر رہا ہے، اس لئے کہ رجعت تو صرف نکاح صحیح میں ہوتی ہے، اگر آقا کو مطلق نکاح کی اجازت نہ دینی ہوتی وہ رجعت وغیرہ کا اضافہ ہی نہ کرتا۔

البتہ اگر آقا غلام سے یہ کہے کہ ''**طلقها بائنة أو فارقها**'' یعنی تو اس کو طلاق بائن دے دے یا اس کو الگ کر دے تو آقا کا یہ کلام اجازت پر محمول نہیں ہوگا، کیوں کہ اگر چہ اس میں اجازت اور رد دونوں کا احتمال ہے؛ لیکن رد کا پہلو غالب ہے، کیوں کہ عقد نکاح کو رد اور اس کے چھوڑنے چھاڑنے کو اصطلاح میں مفارقت کا نام دیا گیا ہے اور چونکہ غلام نے آقا سے پوچھے بغیر نکاح کر کے سرکشی کی ہے، لہذا سرکش اور نافرمان کی عبرت وموعظت کے پیش نظر بہتر یہی ہے کہ آقا کے قول کو رد پر محمول کیا جائے۔

اور آقا کے قول کو رد پر محمول کرنے کی دوسری علت یہ بھی ہے کہ ''**طلقها**'' یا

"فارقها" کو رد پر محمول کرنا اولیٰ ہے، کیوں کہ رد ثبوت نکاح سے روکنے کا نام ہے اور دفع ہے، جب کہ طلاق ثبوت نکاح کے بعد اس کو رفع کرنے کا نام ہے، اور اصول یہ ہے "الدفع اسہل من الرفع" رفع شیئ کے مقابلہ میں اس کا دفع کرنا آسان اور سہل ہے۔ لہٰذا یہاں بھی سہل پر عمل کیا جائے گا، اور "طلقها" وغیرہ سے دفع یعنی رد ہی مراد ہوگا، درمع التنویر میں مذکور مسئلہ کی یہ مختصر وضاحت ہے۔

اس مقام پر علامہ شامی نے مطلب کے عنوان سے اس مسئلہ سے متعلق کچھ دیگر مسائل ذکر فرمائے ہیں اور مسئلۂ مذکور کے متعلق فقہاء کے ذکر کردہ جزئیات سے اخذ کرتے ہوئے یہ بات بھی واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ اِذن اور اجازت میں کیا فرق ہوتا ہے؟

پہلی بات یہ فرمائی ہے کہ اس مسئلہ سے اشارہ اس بات کی طرف ملتا ہے کہ جس طرح صراحت اور ضرورت سے اجازت ثابت ہوتی ہے، اسی طرح دلالۃً بھی اجازت ثابت ہوتی ہے۔

صراحۃً اجازت دی، جیسے "أجزت، أذنت" وغیرہ۔

اور دلالۃً اجازت کبھی قول کے ذریعہ ہوتی ہے، مثلاً: آقا کو جب عقد نکاح کی خبر پہنچی تو کہا "حسن، صواب، لابأس به" اور اجازت کبھی ایسے فعل کے ذریعہ ہوتی ہے جو اجازت پر دلالت کرے، جس طرح مہر یا اس سے کوئی چیز عورت کی طرف بھیجنا۔

اور کبھی اجازت ضرورۃً ہوتی ہے، جیسے آقا کے حکم کے بغیر نکاح کر کے غلام آقا سے دریافت کرے اور آقا اس غلام یا باندی کو آزاد کرے تو یہ آزاد کرنا اجازت ہے، اس کی مفصل بحث "البحر" میں ہے۔

اسی طرح ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر آقا نے غلام کو اذن دیا کہ تم نکاح کر سکتے ہو، جب کہ غلام اذن سے پہلے ہی نکاح کر چکا ہے جو آقا کے اذن پر موقوف تھا، تو یہ نئے نکاح کی تو اجازت ہوگی؛ لیکن قبل الاذن کیے ہوئے نکاحِ موقوف کے نفاذ کی اجازت نہ ہوگی۔ اور اگر غلام سابقہ نکاح کو ہی آقا کے اذن کی بنیاد پر نافذ کرنا چاہے تو قیاساً تو یہ جائز نہیں، لیکن استحساناً جائز ہوگا، اور اسکی نظیر شریعت میں موجود ہے، جیسے ایک فضولی کو ایک چیز خریدنے کا وکیل بنایا، جب کہ فضولی وکالت سے پہلے ہی وہ چیز اس مؤکل کے لیے خرید چکا ہے، اب فضولی لاحق وکالت کی بنیاد پر سابق میں خرید کردہ چیز میں وکالت نافذ کرنا چاہے تو درست ہے۔

اسی طرح دوسری نظیر یہ ہے کہ غلام کا کسی فضولی نے نکاح کروادیا تھا جو غلام کی اور آقا کی اجازت پر موقوف تھا، پھر اس کے بعد غلام کو مولی کی طرف سے نکاح کرنے کا اذن ملا، اب غلام فضولی کی طرف سے کروائے گئے نکاح کو ہی نافذ کرنا چاہے تو درست ہوگا۔

علامہ شامیؒ "أقول" کے ذریعہ وجہ استحسان ذکر فرماتے ہیں کہ غلام نے جب آقا کی اجازت کے بغیر عقد نکاح کیا تو یہ نکاح موقوف ہے آقا کی اجازت پر، اب آقا نے اذن دیا غلام کے بلا اجازت نکاح کر لینے کے بعد، تو غلام اس اذن کی وجہ سے اسی عورت کے ساتھ از سرِ نو نکاح کرنے کا مالک ہوتا ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: کہ جب آقا کی طرف سے نئے نکاح کی اجازت ہے تو سابقہ موقوف نکاح کی تو بدرجۂ اولی اجازت ہوگی۔

لیکن ایک اعتراض یہ باقی رہتا ہے کہ ماقبل میں اجازت صریحہ کے الفاظ گذرے، جس میں لفظ "أذنت" بھی ہے، اور دوسری طرف قاعدہ یہ ہے کہ "إن

الإذن بعد التزوج لا یکون إجازة ''یعنی اذن ازسرنو نکاح کی اجازت کے لئے ہے، جب کہ اجازت موقوف نکاح کے نافذ کرنے کا نام ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اجازت صریحہ میں لفظ ''**أذنت**'' کو ذکر کرنا '**الإذن بعد التزوج لا یکون إجازة**' کے مناقض ہے۔

صاحب بحرؒ اس تناقض کے درمیان تطبیق یہ دیتے ہیں کہ جب آقا کے پاس غلام کے نکاح کر لینے کی خبر پہنچے اور آقا ''**أذنت**'' کہے تو اس صورت میں یہ '**أذنت**' اجازت صریحہ میں شمار ہوگا، اور اگر آقا کو غلام کے نکاح کا علم نہ ہو اور آقا اس غلام کو '**أذنت لک النکاح**' کہے تو یہ '**أذنت**' ازسرنو نکاح کے معنی میں شمار ہوگا، نہ کہ اس اجازت صریحہ کے معنی میں جو نکاح موقوف کی اجازت کے لئے بولا جاتا ہے۔

علامہ شامیؒ اب ''قلتُ'' کے ذریعہ اذن اور اجازت کے درمیان فرق کو واضح فرماتے ہیں کہ اذن مستقبل میں واقع ہونے والی چیز کے لئے ہوتا ہے، جب کہ اجازت ماضی میں واقع ہو چکی چیز کے لئے ہوگا۔

اور ماقبل کی بحث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر غلام نے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کیا اور آقا کو علم تھا پھر اس نے ''**أذنت**'' کہا تو یہ اذن اجازت کے معنی میں ہوگا، نہ کہ استینافِ عقد کے لئے، اور اس تعبیر کی بنا پر ''البحر'' وغیرہ کا قول ''**الإجازة تثبت بالدلالة وبالصریح**'' زیلعیؒ کے قول ''**الإذن یثبت**'' کے مقابلہ میں زیادہ مناسب ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مصنف علامہ تمرتاشیؒ اجازت کے بجائے اذن ذکر کرتے تو صحیح ہوتا کیوں کہ آقا طلاق کا حکم اس وقت دیتا ہے جب کہ نکاح کا علم ہو اور آقا کو غلام کے نکاح کا علم ہونے کے بعد اذن دینا یہ اجازت ہی کے معنی میں ہوتا

ہے، اس لئے اذن کا لفظ ذکر کرتے تو یہ بھی درست ہوتا۔

اور صاحب نہرؒ فرماتے ہیں کہ اذن کا لفظ اس لئے اختیار نہیں فرمایا کہ اگر اذن کا لفظ اختیار کرتے تو پھر اجازت کی ضرورت ہوگی؛ کیوں کہ اذن استیناف عقد کے لئے ہوتا ہے، اس سے موقوف نکاح کی اجازت نہیں ملتی، اور نکاح موقوف کے لئے مستقل اجازت کی ضرورت باقی رہتی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں صاحب نہرؒ کا یہ قول محل نظر ہے کیوں کہ آقا طلاق رجعی کا حکم اس وقت دیگا جبکہ غلام کے نکاح کا علم ہو، اور آقا کے علم ہونے کے بعد اذن دینا یہ اجازت ہی کے معنی میں ہے، پس آقا کے علم کے بعد اذن اور اجازت میں کوئی فرق نہیں رہتا۔

(وقوله لعبده طلقها رجعية إجازة)للنكاح (الموقوف، لا طلقها أو فارقها) لأنه يستعمل للمتاركة، حتى لو أجازه بعد ذلك لا ينفذ، بخلاف الفضولي

مطلب في الفرق بين الإذن والإجازة

(قوله إجازة) لأن الطلاق الرجعي لا يكون إلا بعد النكاح الصحيح، فكان الأمر به إجازة اقتضاء، بخلاف البائن لأنه يحتمل المتاركة كما في النكاح الفاسد والموقوف. ويحتمل الإجازة فحمل على الأدنى. وأشار إلى أن الإجازة تثبت بالدلالة كما تثبت بالصريح وبالضرورة، فالصريح كرضيت وأجزت وأذنت ونحوه. والدلالة تكون بالقول، كقول المولى بعد بلوغه الخبر حسن أو صواب أو لا بأس به وبفعل يدل عليها كسوق المهر أو شيء منه إلى المرأة والضرورة بنحو عتق العبد أو الأمة فالإعتاق إجازة، وتمامه في البحر، ولو أذن له السيد بعدما تزوج لا يكون إجازة، فإن أجاز العبد ما صنع جاز استحسانا كالفضولي إذا وكل فأجاز ما صنعه قبل الوكالة وكالعبد إذا زوجه فضولي فأذن له مولاه في التزويج فأجاز ما صنعه الفضولي كذا في

الفتح.

أقول: ولعل وجهه أن العقد إذا وقع موقوفا على الإجازة فحصل الإذن بعده ملك استئناف العقد فيملك إجازة الموقوف بالأولى، لكن علمت أن من الإجازة الصريحة لفظ أذنت فيناقض ما ذكر من أن الإذن بعد التزوج لا يكون إجازة وأجاب في البحر بحمل الأول على ما إذا علم بالنكاح فقال أذنت، والثاني على ما إذا لم يعلم وبه جزم في النهر.

قلت: يظهر مما ذكرنا الفرق بين الإذن والإجازة، فالإذن لما سيقع، والإجازة لما وقع: ويظهر منه أيضا أن الإذن يكون بمعنى الإجازة إذا كان لأمر وقع وعلم به الآذن، وعلى هذا فقول البحر وغيره الإجازة تثبت بالدلالة وبالصريح إلخ أنسب من قول الزيلعي الإذن يثبت إلخ. وعلم أن المصنف لو قال إذن بدل قوله إجازة لصح أيضا لأن الأمر بالطلاق يكون بعد العلم، والإذن بعد العلم إجازة، فقول النهر: ولم يقل أذن لأنه لو كان لاحتاج إلى الإجازة، فيه نظر فتدبر. (٨-٥٥٢)

مطلب في أن "الكمال ابن الهمام علیہ الرحمہ" بلغ رتبة الاجتهاد

علامہ کمال ابن ہمام مجتہد تھے

"درمع التنویر" میں مسئلہ مذکور ہے کہ آقا کو غلام اور باندی کو نکاح پر مجبور کرنے کا حق ہے، البتہ آقا مکاتب غلام اور مکاتبہ لونڈی کو نکاح پر مجبور نہیں کرسکتا، بلکہ آقا کی جانب سے ان کا کیا گیا نکاح ان دونوں کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر چہ وہ دونوں نابالغ ہو، اس حکم میں انھیں بالغ کے ساتھ لاحق کیا جائے گا اور اگر دونوں نے بدل کتابت ادا کر دیا اور دونوں آزاد ہو گئے تو عقد نکاح آقا کی اجازت پر موقوف ہونے کی حیثیت میں لوٹ آئے گا، یعنی آزاد ہونے کے بعد عقد نکاح کے لئے آقا کی اجازت ضروری ہوگی، اور عقد نکاح ان دونوں کی اجازت پر موقوف نہیں رہے گا؛ کیوں کہ صغر کی وجہ سے ان دونوں کو اجازت دینے کی اہلیت نہیں جب کہ اگر

آقا کے علاوہ کوئی عصبہ بھی نہ ہو۔ اور اگر بدل کتابت ادا کرنے سے دونوں عاجز آگئے تو نکاح کا تمام بوجھ آقا پر آنے کی وجہ سے مکاتب غلام کا نکاح دوبارہ آقا کی رضا پر موقوف ہوگا، اور مکاتبہ لونڈی کا نکاح باطل ہو جائے گا؛ کیوں کہ قطعی حلت موقوف حلت پر طاری ہوگئی، یعنی آقا کی اس لونڈی سے وطی حلال تھی اور نکاح کی وجہ سے وہ حلت شوہر کے لئے ہوگئی مگر ابھی موقوف تھی پھر جب مکاتبہ بدل کتاب ادا کرنے سے عاجز ہوگئی، تو موقوف حلت ختم ہوگئی اور اس پر قطعی حلت آقا کی ثابت ہوگئی جس نے موقوف امر کو باطل کر دیا، علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اس مقام پر کمال ابن ہمامؒ کا اعتراض درست نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت اسی اعتراض کو مع دلیل ذکر کرنے کے بعد کمال ابن ہمامؒ پر ہونے والے ایک اشکال کا دفع فرماتے ہیں، چنانچہ کمال ابن ہمامؒ ماقبل کی بحث پر فرماتے ہیں کہ مکاتب اور مکاتبہ کی آزادی کے بعد نکاح آقا کی اجازت پر موقوف نہیں ہوگا، بلکہ اس کی آزادی کے ساتھ ہی اس کا نکاح نافذ ہو جائے گا، کیوں کہ فقہاء نے ایک مسئلہ کی تصریح فرمائی ہے کہ جب غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر عقد نکاح کرے اور آقا اسے آزاد کر دے تو اس کا عقد نکاح نافذ ہو جائے گا، کیوں کہ اگر وہ نکاح موقوف ہو تو یہ آقا کی اجازت پر موقوف ہوگا یا غلام کی اجازت پر موقوف ہوگا، آقا کی اجازت پر موقوف اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ آزاد ہونے کی وجہ سے اس کی ولایت ختم ہو چکی ہے اور غلام کی اجازت کے موقوف ہونے کا کوئی مطلب ہی نہیں، کیوں کہ یہ عقد نکاح تو اس غلام کی طرف سے ہی واقع ہوا تھا تو پھر وہ کیسے غلام کی اجازت پر موقوف ہوگا؟ ایسا ہی حکم اس مسئلہ میں آقا کے لئے ہوگا کیوں کہ آقا زمانۂ کتابت میں مکاتب کا نکاح کروا چکا تھا مگر وہ مکاتب کے

اذن پر موقوف تھا، پھر کتابت ختم ہوگئی اور وہ غلام آقا کی غلامی میں لوٹ آیا تو اب آقا کے کروائے ہوئے نکاح کے موقوف ہونے کی وجہ ختم ہوگئی، لہٰذا اس کا سابقہ کروایا ہوا نکاح نافذ ہوجائے گا، جیسا کہ غلام کا سابقہ کیا ہوا نکاح عتق کی وجہ سے نافذ ہوجاتا ہے، آقا اس مسئلہ میں تو ولیٔ مجبر ہے اور نکاح کا موقوف ہونا عقد کتابت کے سبب سے تھا اور یہ سبب توقف ختم ہوگیا تو اب آقا کا نفاذِ سابق قائم و باقی ہے، اس کو کسی کی اجازت کی ضرورت نہیں، اس مقام پر بحث ختم کرتے ہوئے ابن ہمامؒ نے فرمایا کہ ''**کثیرا مایقلد الساھون الساھین**'' یعنی بہت سی مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ لوگ سہو میں مبتلاء ہوکر دیگر لوگوں کے سہو کو صحیح سمجھ لیتے ہیں۔

صاحب بحرؒ کمال ابن ہمامؒ کی بات پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ابن ہمامؒ کا اس حکم (کتابت ختم ہونے بعد بھی نکاح موقوف ہونے) کو سہو قرار دینا سوءِ ادب اور غلطی ہے۔

سوءِ ادب تو اس وجہ سے ہے کہ امام محمدؒ نے ''جامع الکبیر'' میں اس مسئلہ کی تصریح فرمائی ہے تو سہو کی نسبت امام محمدؒ اور ان کے مقلدین کی طرف کرنا سوءِ ادب ہے۔

اور غلط اس بنا پر ہے کہ امام محمدؒ نے عقد نکاح کے آقا کی اجازت پر موقوف ہونے کی علت بیان کی ہے کہ آزاد ہونے کی وجہ سے اس آقا کے لئے نئی ولایت پیدا ہوتی ہے، جو ولایت پہلے حاصل نہیں تھی؛ کیوں کہ پہلی ولایت ملکیت کے حکم کے طور پر تھی اور نئی ولایت وَلاء کے اعتبار سے ہے، پس نئی ولایت کی وجہ سے نئی رضا بھی شرط ہے، اسی وجہ سے اگر اس غلام کا کوئی قریبی ولی موجود ہو، جیسے بھائی اور چچا تو آقا کے لئے ولایت نہیں ہوتی۔ اور وہ آقا گویا اس شریک کی طرح ہے جس

کے دوسرے شریک نے مشترک غلام کوشادی کی اجازت دے دی، پھر وہ باقی ماندہ غلام کا مالک بن گیا لہٰذا غلام کونکاح کے لئے آقا کی اجازت کی ضرورت ہوگی؛ کیوں کہ باقی ماندہ غلام میں اس کی ملکیت نئی پیدا ہوتی ہے، اخیر میں صاحب بحرؒ فرماتے ہیں کہ بے شمار مواقع ایسے ہیں جس میں مخطی صحیح بات کہنے والے پر اعتراض کر دیتا ہے، ''**كثيرًا يعترض المخطئ على المصيبين**''۔ نیز النہر اور الشرنبلالیہ اور شرح باقانی میں اسی طرح ذکر کیا ہے۔

علامہ مقدسی صاحب بحرؒ کی اس بحث کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کمال ابن ہمامؒ کی بحث بالکل مطابق قیاس ہے، جیسا کہ امام الحصیریؒ نے ''شرح الجامع الکبیر'' میں تصریح فرمائی ہے اور جب یہ مطابق قیاس ہے تو ان کی شان میں یہ کہنا صحیح نہیں کہ ان کی بات غلط اور سوءادب پر محمول ہے، خاص کر جب کہ وہ شخصیت (کمال ابن ہمامؒ) رتبۂ اجتہاد پر فائز ہو اور وہ قیاس کی بنیاد پر کسی چیز کے بارے میں یوں کہے کہ ''**مقتضى النظر كذا**'' تو اس پر رد نہیں کیا جاسکتا کہ یہ حکم تو منقول ہے، اور منقول میں قیاس کی ضرورت نہیں؛ اس لئے کہ انہوں نے معتبر دلیل کی پیروی کی ہے، اگر چہ ان کی بحث مذہب میں معتبر نہ ہوگی، یعنی حکم وہی منقول مذہب والا معتبر ہوگا، ابن ہمامؒ کی بحث والا نہیں، مگر ان کی بحث قیاسی ہے، اس کو سوءادب وغیرہ کہنا درست نہیں۔

علامہ شامیؒ ''**قلت**'' کے ذریعہ ابن ہمام کے دفاع میں ایک اور بات پیش فرماتے ہیں کہ جو چیز کمال ابن ہمامؒ کی طرف سے امام محمدؒ کے حق میں سوءادبی کی نفی کرتی ہے وہ یہ ہے کہ ان کے گمان کے مطابق یہ فرع مشائخ کی تفریعات میں سے ہے، امام محمدؒ کا قول نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ ابن ہمامؒ نے ''محیط'' کے حوالہ سے

مسئلہ نقل کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ "هكذا تواردها الشارحون" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن ہمامؒ کا گمان یہ ہے کہ اس مسئلہ میں صاحب مذہب کی کوئی روایت اور نص نہیں، یعنی مسئلہ غیر منصوص ہے، اور غیر منصوص مسئلہ میں اختلاف کی گنجائش ہے، اس لئے زیادہ مناسب یہ ہے کہ ابن ہمامؒ کے بارے میں سوء ظن کے بجائے حسن ظن رکھا جائے۔

وله إجبار قنه وأمته) ولو أم ولد، ولا يلزمه الاستبراء بل يندب، فلو ولدت لأقل من نصف حول فهو من المولى والنكاح فاسد بحر من الاستيلاد وثبوت النسب (على النكاح) وإن لم يرضيا لا مكاتبه ومكاتبته، بل يتوقف على إجازتهما ولو صغيرين إلحاقا بالبالغ، فلو أديا وعتقا عاد موقوفا على إجازة المولى لا على إجازتهما لعدم أهليتهما إن لم يكن عصبة غيره، ولو عجزا توقف نكاح المكاتب على رضا المولى ثانيا لعود مؤن النكاح عليه وبطل نكاح المكاتبة لأنه طرأ حل بات على موقوف فأبطله، والدليل يعمل العجائب، وبحث الكمال هنا غير صائب.

مطلب على أن الكمال بن الهمام بلغ رتبة الاجتهاد

(قوله وبحث الكمال هنا غير صائب) قال الكمال: الذي يقتضيه النظر عدم التوقف على إجازة المولى بعد العتق بل بمجرد عتقها ينفذ النكاح، لما صرحوا به من أنه إذا تزوج العبد بغير إذن سيده فأعتقه نفذ لأنه لو توقف فإما على إجازة المولى وهو ممتنع لانتفاء ولايته وإما على العبد ولا وجه له لأنه صدر من جهته فكيف يتوقف ولأنه كان نافذا من جهته وإنما توقف على السيد فكذا السيد هنا فإنه ولي مجبر، وإنما التوقف على إذنها لعقد الكتابة وقد زال فبقي النفاذ من جهة السيد فهذا هو الوجه، وكثيرا ما يقلد الساهون الساهين. ورده في البحر بأنه سوء أدب وغلط. أما الأول فلأن المسألة صرح بها الإمام محمد في الجامع الكبير فكيف ينسب السهو إليه وإلى مقلديه، وأما الثاني فلأن محمدا - رحمه الله - علل لتوقفه على إجازة

المولى بأنه تجدد له ولاية لم تكن وقت العقد وهي الولاء بالعتق، ولذا لم يكن له الإجازة إذا كان لها ولي أقرب منه كالأخ والعم، فصار كالشريك إلى آخر ما قدمناه عن شرح التلخيص قال: وكثيرا ما يعترض المخطئ على المصيبين اهـ ومثله في النهر والشرنبلالية وشرح الباقاني.

وأجاب العلامة المقدسي بأن ما بحثه الكمال هو القياس كما صرح به الإمام الحصيري في شرح الجامع الكبير، وإذا كان هو القياس لا يقال في شأنه أنه غلط وسوء أدب على أن الشخص الذي بلغ رتبة الاجتهاد إذا قال مقتضى النظر كذا الشيء هو القياس لا يرد عليه بأن هذا منقول لأنه إنما تبع الدليل المقبول وإن كان البحث لا يقضي على المذهب. اهـ. والذي ينفي عنه سوء الأدب في حق الإمام محمد أنه ظن أن الفرع من تفريعات المشايخ بدليل أنه قال في صدر المسألة: وعن هذا استطرفت مسألة نقلت من المحيط، هي أن المولى إذا زوج مكاتبته الصغيرة إلى أن قال هكذا توارده الشارحون، فهذا يدل على أنه ظن أنها غير منصوص عليها فالأنسب حسن الظن بهذا الإمام. (٥٧٧-٨)

مطلب في حكم العزل

عزل کا حکم

درمع التنویر میں مسائل نکاحِ رقیق کے تحت یہ مسئلہ تحریر کیا ہے کہ اگر کسی نے باندی کے ساتھ نکاح کیا، تو باندی کے شوہر کے لئے عزل (شرم گاہ سے باہر انزال) آقا کی اجازت پر موقوف ہوگا، نہ کہ باندی کی اجازت پر؛ چاہے وہ باندی مدبّرہ ہو یا امّ ولد، دونوں کے لئے آقا کی اجازت ضروری ہوگی۔

علامہ شامیؒ "مطلب فی حکم العزل" کے ضمن میں عزل، فہر اور زُمّلق کی تعریف اور ان کے درمیان فرق واضح کرنے کے بعد متن میں مذکور مسئلہ کی توضیح مع اختلاف ائمہ و دلائل مختصراً ذکر فرماتے ہیں۔

عزل کا معنی:

''وھو الانزال خارج الفرج '' کا مطلب مطلقاً باہر انزال کرنا مراد نہیں، بلکہ شرم گاہ سے باہر نکالنے کے بعد خارج میں انزال کرنا عزل کہا جاتا ہے۔

اب علامہ شامیؒ المصباح کے حوالہ سے مختلف کیفیات کی علاحدہ اصطلاحات اور تعریف بیان فرماتے ہیں؛

(۱) جماع کرنے والا اگر اس فرج میں منی ٹپکائے جس میں اس نے جماع شروع کیا تھا، اس وقت یہ جملہ بولتے ہیں "أمناه و ألقى ماءه"

(۲) اور اگر مجامع کو طبیعت کی شکستگی کی وجہ سے انزال نہ ہو تو اسے "اکسل و أقحط و فھر" کہا جاتا ہے۔

(۳) اگر مجامع آلۂ تناسل کو باہر نکال لے اور شرم گاہ سے باہر مادۂ منویہ نکالے تو اسے عزل سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۴) اگر وہ ایک شرم گاہ سے آلۂ تناسل نکالنے کے بعد دوسری شرم گاہ میں داخل کرے اور اس میں مادہ منویہ ٹپکائے تو اسے کہتے ہیں "فھر فھرًا من باب منع" اور اس طرح جماع کرنے کو منع فرمایا گیا ہے۔

(۵) اور اگر وہ جماع سے پہلے منی ٹپکائے تو اسے ''زُمّلق'' کہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ متن میں مذکور مسئلہ کی علت مع اختلاف ائمہ بیان فرماتے ہیں کہ شوہر کو عزل کرنے کے لئے مولی کی اجازت لینے کی روایت تینوں ائمہ سے مروی ظاہر الروایۃ ہے، کیوں کہ وطی میں جو لونڈی کا حق تھا وہ جماع کے ساتھ ادا ہو گیا، جہاں تک پانی بہانے کا تعلق ہے اس میں اجازت مولی اس وجہ سے ضروری ہے

کہ عزل مقصود نکاح یعنی ولد میں مخل ہے، اور ولد مولی کا حق ہے باندی کا حق نہیں، مولی ہی کی رضامندی کا اعتبار کیا جائے گا، جیسا کہ باندی کے حمل کے اسقاط میں بھی آقا ہی کی اجازت ضروری ہوتی ہے، لہٰذا جب آقا باندی کو اس کے شوہر کے ساتھ جماع کی صورت میں عزل کی اجازت دے تو اس صورت میں عزل کرنے میں کوئی کراہت نہیں ہوگی، جیسا کہ عام علماء کا یہی مذہب ہے۔ اور اس بات کی اخبار سے بھی تائید ہوتی ہے اور فتح القدیر میں ہے کہ مشائخ کے بعض جوابوں میں اسے مکروہ قرار دیا ہے، اور بعض میں مکروہ نہیں ہے، جب کہ صاحبینؒ سے ایک قول مروی ہے کہ عزل کرنے کے لئے شوہر کو خود منکوحہ باندی سے اجازت لینی ہوگی، اس سے متعلقہ متصل مسئلہ ''قہستانی'' میں مذکور ہے کہ

(۱) باندی سے عزل کرنے کا مولی کو حق ہوگا اس سے کوئی اختلاف نہیں۔

(۲) اسی طرح آزاد عورت کا شوہر عورت کی اجازت سے عزل کرنے کا مختار ہے۔

(۳) صغیر کی باندی کا ولی نے کسی سے نکاح کروا دیا ہو تو باپ دادا کی طرف سے باندی کے شوہر کو عزل کی اجازت دینا معتبر ہوگا؟ حاشیۂ ابوسعود میں ہے کہ باپ دادا کی اجازت درست ہے، طحطاوی میں ہے کہ عزل کی اجازت دینا صغیر کی مصلحت کے خلاف ہے، کیوں کہ عزل کی اجازت نہ دیتے تو بچہ پیدا ہوتا اور یہ بچہ صغیر کا غلام اور مملوک ہوتا، یہ صغیر کا فائدہ ہے، اس لئے عزل کی اجازت دینا خلافِ مصلحت ہے، ہاں! اگر یہ کہا جائے کہ ولد امر موہوم ہے، اس لئے عزل کی اجازت دینے سے صغیر کا کوئی حقیقی نقصان نہیں اور اس اعتبار سے عزل کی اجازت خلافِ مصلحت بھی نہیں تو

یہ توضیح درست ہوسکتی ہے، مگر اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ توضیح درست نہیں؛ کیوں کہ ایسے مسائل میں ولد کو متوہم مانا جائے تو کسی بھی صورت میں عزل کو مولی کی اجازت پر موقوف ماننا ضروری نہیں، کیوں کہ عزل نہ کرنے اور شرم گاہ میں انزال کرنے سے بھی ولد موہوم ہے، تو عزل سے آقا کا کوئی حق تلف نہیں ہوتا، لہٰذا عزل اور انزال دونوں برابر ہوئے، جب کہ عزل کی اجازت اس لئے ضروری ہے کہ اس سے مولی کا حق ولد ضائع ہوتا ہے۔

(والإذن في العزل) وهو الإنزال خارج الفرج

(قوله والإذن في العزل) أي عزل زوج الأمة. (قوله وهو الإنزال خارج الفرج) أي بعد النزع منه لا مطلقا فقد قال في المصباح: فائدة المجامع إن أمنى في الفرج الذي ابتدأ الجماع فيه قيل أمناه وألقى ماءه، وإن لم ينزل فإن كان لإعياء وفتور قيل أكسل وأقحط وفهر؛ وإن نزع وأمنى خارج الفرج قيل عزل وإن أولج في فرج آخر فأمنى فيه قيل فهر فهرا من باب منع ونهي عن ذلك. وإن أمنى قبل أن يجامع فهو الزملق بضم الزاي وفتح الميم المشددة وكسر اللام (قوله لمولى الأمة) ولو مدبرة أو أم ولد، وهذا هو ظاهر الرواية عن الثلاثة لأن حقها في الوطء قد تأدى بالجماع. وأما سفح الماء ففائدته الولد والحق فيه للمولى فاعتبر إذنه في إسقاطه فإذا أذن فلا كراهة في العزل عند عامة العلماء وهو الصحيح؛ وبذلك تضافرت الأخبار.

وفي الفتح: وفي بعض أجوبة المشايخ الكراهة، وفي بعض عدمها نهر، وعنهما أن الإذن لها. وفي القهستاني أن للسيد العزل عن أمته بلا خلاف وكذا الزوج الحرة بإذنها وهل للأب أو الجد الإذن في أمة الصغير؟ في حاشية أبي السعود عن شرح الحموي نعم قال ط: وفيه أنه لا مصلحة للصبي فيه لأنه لو جاء ولد يكون رقيقا له إلا أن يقال أنه متوهم. اهـ. وفيه أنه لو لم يعتبر التوهم هنا لما توقف على إذن المولى تأمل. (٥٨٢-٨)

مطلب فی حکم اسقاط الحمل

اسقاطِ حمل کا حکم

علامہ حصکفیؒ فقہاءِ کرام کے حوالہ سے بیان فرماتے ہیں کہ حمل کے چار ماہ مکمل ہونے سے پہلے اسقاطِ حمل مباح ہے، اگر چہ خاوند کی اجازت کے بغیر ہو۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے اسقاط حمل کا حکم اور جواز و کراہت کی صورتوں کی تعیین فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ صاحب نہرؒ کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ مادر رحم میں بچے کی تخلیق سے پہلے اسقاط حمل جائز ہے، اور کوئی چیز ایک سو بیس (چار ماہ) کے بعد ہی بنتی ہے اور تخلیق سے نفخِ روح مراد ہے، اور اگر نفخ روح مراد نہ لیا جائے تو ایک سو بیس دن کا قول غلط ہوگا، اس لئے کہ تخلیق تو اس مدت سے قبل ہی شروع ہو جاتی ہے، جیسا کہ مشاہدہ سے متحقق ہے، لہٰذا اصل چیز روح پڑنا ہے، اور روح پڑ جانے کے بعد اسقاط حمل ممنوع ہوگا۔ کذا فی الفتح

اسقاط کا حکم

الخانیہ میں ''ولا أقول بالحل'' سے کراہت منقول ہے، جیسا کہ محرم اگر شکار کے انڈے کو توڑ دے تو اس کا ضامن ہوتا ہے، اس لئے کہ انڈا شکار کی اصل ہے، گویا انڈے کو توڑنا جانور کا شکار کرنے ہی کے مترادف ہے، اور جب انڈا توڑنے کی وجہ سے جزاء لازم آتی ہے تو بغیر عذر کے اسقاط حمل میں اگر چہ جزاء لازم نہ آئے لیکن کم از کم گناہ کا مرتکب ضرور ہوگا، اس لئے کہ حمل گرانا بھی کسی کی حیات کو ختم کرنا ہی ہے۔

ابن وہبانؒ فرماتے ہیں کہ کسی عذر کی بنا پر اسقاط حمل جائز ہے اور عذر میں یہ

بھی شامل ہے کہ حمل کے ظاہر ہونے کے بعد عورت کا دودھ ختم ہو جائے، اور نہ باپ کے پاس انتظام وسائل کی طاقت ہے کہ وہ کوئی دایہ کو رکھ سکے اور بچے کو ہلاکت سے بچا سکے۔

اور ''ذخیرہ'' میں منقول ہے کہ روح پھونکے جانے سے قبل اسقاط کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ فقیہ علی ابن موسیٰؒ کا قول ہے کہ عورت کا اس مدت سے قبل ہی جس میں روح پھونکی جاتی ہے اسقاط کرا دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ مادر رحم میں موجود پانی کا انجام زندگی ہوتا ہے، اسکے لئے بھی حیات ہی کا حکم ہوگا، جس طرح حرم کے شکار کے انڈے کا حکم ہوتا ہے، نیز ''ظہیریہ'' میں بھی اسی طرح مذکور ہے۔

ابن وہبان فرماتے ہیں: اس سے معلوم ہوا کہ حمل کے اسقاط کا مباح ہونا حالتِ عذر پر محمول ہے، یا بغیر عذر کے جواز کا مطلب یہ ہوگا کہ اسقاط کرے تو اس طرح گنہگار نہ ہوگی جس طرح قتل کرنے پر گنہگار ہوتی ہے۔

اور ''الذخیرہ'' میں جو کچھ ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ تخلیق سے روح پھونکا جانا مراد ہے۔

اور دوسری بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ فقیہ علی ابن موسیٰؒ قاضی خان پر (کسر بیض الحرم پر) قیاس وتفقہ میں سبقت لے گئے ہیں۔

مذکورہ تفصیل کی بنیاد پر صاحب نہرؒ نے یہ بھی استنباط کیا ہے کہ عورت کے لئے حمل سے بچنے کی غرض سے بچہ دانی کا منہ بند کرنا جائز ہوگا اور اس کے لئے شوہر کی اجازت بھی ضروری نہیں؛ البتہ 'البحر' میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عزل پر قیاس کرتے ہوئے عورت کے لئے ایسا کرنا شوہر کی اجازت کے بغیر درست نہ ہوگا۔

پھر آگے علامہ شامیؒ نے تطبیق دی ہے کہ ''بحر'' میں جو مذکور ہے وہ اصل مذہب کے اعتبار سے ہے، جب کہ ''نہر'' میں مذکور بات مشائخ کے قول پر مبنی ہے، جو فساد زمان کے اعتبار سے ہے۔

وقالوا يباح إسقاط الولد قبل أربعة أشهر ولو بلا إذن الزوج.

مطلب في حكم إسقاط الحمل

(قوله وقالوا إلخ) قال في النهر: بقي هل يباح الإسقاط بعد الحمل؟ نعم يباح ما لم يتخلق منه شيء ولن يكون ذلك إلا بعد مائة وعشرين يوما، وهذا يقتضي أنهم أرادوا بالتخليق نفخ الروح وإلا فهو غلط لأن التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة كذا في الفتح، وإطلاقهم يفيد عدم توقف جواز إسقاطها قبل المدة المذكورة على إذن الزوج. وفي كراهة الخانية: ولا أقول بالحل إذ المحرم لو كسر بيض الصيد ضمنه لأنه أصل الصيد فلما كان يؤاخذ بالجزاء فلا أقل من أن يلحقها إثم هنا إذا سقط بغير عذرها اهـ قال ابن وهبان: ومن الأعذار أن ينقطع لبنها بعد ظهور الحمل وليس لأبي الصبي ما يستأجر به الظئر ويخاف هلاكه. ونقل عن الذخيرة لو أرادت الإلقاء قبل مضي زمن ينفخ فيه الروح هل يباح لها ذلك أم لا؟ اختلفوا فيه، وكان الفقيه علي بن موسى يقول: إنه يكره، فإن الماء بعدما وقع في الرحم مآله الحياة فيكون له حكم الحياة كما في بيضة صيد الحرم، ونحوه في الظهيرية قال ابن وهبان: فإباحة الإسقاط محمولة على حالة العذر، أو أنها لا تأثم إثم القتل اهـ. وبما في الذخيرة تبين أنهم ما أرادوا بالتحقيق إلا نفخ الروح، وأن قاضي خان مسبوق بما مر من التفقه، والله تعالى الموفق اهـ كلام النهر ح.

[تنبيه] أخذ في النهر من هذا ومما قدمه الشارح عن الخانية والكمال أنه يجوز لها سد فم رحمها كما تفعله النساء مخالفا لما بحثه في البحر من أنه ينبغي أن يكون حراما بغير إذن الزوج قياسا على عزله بغير إذنها.

قلت: لكن في البزازية أن له منع امرأته عن العزل. اهـ. نعم النظر إلى فساد الزمان يفيد الجواز من الجانبين. فما في البحر مبني على ما هو أصل المذهب، وما في النهر على ما قاله المشايخ والله الموفق. (٥٨٦-٨)

مطلب في تفسير العقر

عقر کا مطلب؟

علامہ شامیؒ عقر کی تفسیر فتح القدیر کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ صفتِ جمال کا اعتبار کرتے ہوئے دیئے جانے والے مہر کو عقر کہا جاتا ہے، یعنی ایسا مہر جس میں اس جیسی عورتوں میں صرف جمال کی وجہ سے رغبت کی جائے، قطع نظر اس کے خاندان، شرافت اور دین وغیرہ کے۔

اسی طرح عقر کی تفسیر میں دوسرا قول بھی ہے جو **'مطلب في بيان مهر المثل'** میں گذر چکا ہے کہ اگر بالفرض زنا حلال ہوتا تو اس کی جو اجرت ہوتی، وہ عقر کی مقدار ہے، ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ یہ دوسری تفسیر عقر کے معنی میں درست نہیں ہے؛ کیوں کہ عرف و عادت یہ ہے کہ اس عمل کے لئے دیا جانے والا مال بطور مہر دیئے جانے والے مال سے کم ہوتا ہے؛ کیوں کہ مہر بقاء عقد کے لئے ہوتا ہے، جب کے زنا کا معاملہ مختلف ہے وہ بقاءِ عقد کے لئے نہیں ہوتا؛ اس لئے عقر کی تفسیر میں دوسرا معنی بیان کرنا درست نہیں۔

مطلب في تفسير العقر

(قوله لزم عقرها) قال في الفتح: العقر هو مهر مثلها في الجمال: أي ما يرغب فيه في مثلها جمالا فقط، وأما ما قيل ما يستأجر به مثلها للزنا لو جاز فليس معناه، بل العادة أن ما يعطى لذلك أقل مما يعطى مهرا لأن الثاني للبقاء بخلاف الأول.اهـ. (۵۹۸-۸)

مطلب في الكلام على أبوي النبي صلى الله عليه وآله وسلم

نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے والدین کے اسلام کی بحث

علامہ شامیؒ نے اس مطلب کے تحت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے والدین کریمینؓ اور

اہلِ فترۃ کے بارے میں مفصل گفتگو تحریر فرمائی ہے۔

درمع التنویر میں اس مقام پر یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اسلامی اعتبار سے شرائط کے ساتھ جو نکاح صحیح ہوتا ہے، اگر اس طریقے پر کوئی نکاح اہلِ کفر کے مابین ہوا ہو تو دونوں کے اسلام کے بعد بھی اس نکاح کو صحیح مانا جائے گا اور اس کی دلیل میں انہوں نے حدیث پیش کی کہ **"وُلدت من نکاح لا من سفاح"** (میری پیدائش نکاح سے ہوئی ہے نہ کہ زنا سے)۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث اس امر کی نفی ہے جو دورِ جاہلیت میں رائج تھا کہ عورت ایک عرصہ تک مرد سے بدکاری کرتی پھر وہ مرد اس عورت سے شادی کر لیتا؛ گویا نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرمانا چاہتے ہیں کہ میرے والدین کا معاملہ ایسا نہ تھا، اور نکاح ہوا تھا، مذکورہ حدیث سے "الفتح" میں اسی حکم پر استدلال کیا ہے۔

اس حدیث سے مسئلہ مذکور پر استدلال اس طرح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قبل الاسلام جاہلیت کے نکاح کو بھی نکاح سے موسوم کیا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اسلام میں بھی وہ نکاح معتبر ہوگا۔

اس پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس میں سوءِ ادب ہے؛ بایں معنی کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے والدین کریمین کی طرف کفر کی نسبت ہوتی ہے، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو زندہ فرمایا تھا اور دونوں آپ پر ایمان لائے، جیسا کہ ضعیف حدیث میں وارد ہے۔ کیوں کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ حدیث اعم ہے اس میں فقط نکاح کا بیان ہے، اس کی دلیل طبرانی، ابونعیم اور ابن عساکر کی روایت ہے، **"خرجت من نکاح ولم اخرج من سفاح من لدن ادم إلی أن ولدنی أبی و أمی لم یصبنی من سفاح الجاھلیة شیئ"** (میں نکاح سے پیدا ہوا ہوں اور حضرت آدمؑ سے لیکر

میرے والد اور میری والدہ کے مجھے پیدا کرنے تک میں سفاح سے پیدا نہیں ہوا اور دور جاہلیت کی بدکاری میں سے مجھے کوئی چیز نہیں پہنچی۔)

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے والدین کریمین کا ان کی موت کے بعد زندہ کیا جانا اس امر کے منافی نہیں کہ وہ نکاح زمانۂ کفر میں ہوا تھا اور اس کے بھی منافی نہیں جو امام ابو حنیفہؒ نے ''الفقہ الاکبر'' میں فرمایا ہے کہ **''أن والديه صلى الله عليه وآله وسلم ماتا على الكفر''**۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے والدین کریمین کو مؤمن شمار کرنا مسلم شریف کی روایت کے منافی بھی نہیں، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ''میں نے اپنے رب سے اجازت طلب کی کہ میں اپنی ماں کے لئے استغفار کروں تو میرے رب نے مجھے اجازت نہ دی، اسی طرح مسلم شریف کی ایک دوسری حدیث کے منافی بھی نہیں کہ ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! میرے والد کہاں ہے؟ فرمایا: جہنم میں، جب وہ واپس مڑا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے بلایا اور فرمایا کہ میرے والد اور تمہارے والد آگ میں ہے، یہ سب باتیں احیاءِ ابوین کے منافی اس لئے نہیں کہ ممکن ہے والدین کے زندہ کرنے کا واقعہ اس کے بعد ہوا ہو، کیوں کہ زندہ کرنے کا واقعہ حجۃ الوداع کے موقع پر پیش آیا تھا، رہا یہ سوال کہ عذاب دیکھنے کے بعد ایمان نفع نہیں دیتا تو مرنے کے بعد ایمان کیسے نفع دیگا؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصیت کے علاوہ مقام پر ہے، اور یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصیت تھی جس سے اللہ تبارک وتعالی نے آپ کا اکرام فرمایا ہے۔

جہاں تک اس استدلال کا تعلق ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے والدین زمانۂ فترت میں فوت ہونے کی وجہ سے ناجی ہیں تو یہ اشاعرہ کے اس اصول پر مبنی ہے کہ جو آدمی

اس حال میں فوت ہوا کہ اسے دعوتِ حق نہ پہنچی تو وہ ناجی کی حیثیت سے فوت ہوتا ہے۔

اور ماتریدیہ کا اصول یہ ہے کہ اگر اتنی مدت گذرنے سے پہلے فوت ہو گیا جس میں اسے غور وفکر کرنا ممکن تھا اور اس نے ایمان وکفر کا اعتقاد نہ رکھا تو اس پر کوئی عتاب نہیں اور جس نے کفر کا اعتقاد رکھا یا غور وفکر کی مدت پانے کے بعد بلا اعتقاد کفر وایمان مرا تو اسکو عتاب ہوگا۔

ہاں! ماتریدیہ میں سے جو بخارا علماء ہیں انھوں نے اشاعرہ کی موافقت کی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول "**لا عذر لأحد في الجهل بخالقه**" کو بعثت کے بعد پر محمول کیا ہے اور محقق ابن ہمامؒ نے "التحریر" میں اسی کو پسند کیا ہے، لیکن یہ اس آدمی کے بارے میں ہے جو کفر کا اعتقاد نہ رکھتا ہو۔

امام نوویؒ اور فخر رازیؒ نے تصریح کی ہے کہ جو شخص بعثتِ نبوی سے پہلے شرک کی حالت میں فوت ہوا وہ جہنم میں ہے، اور اس معنی پر بعض مالکیہ نے ان احادیث کو محمول کیا ہے جو اہل فترت کو عذاب دینے کے متعلق ہیں اور وہ احادیث صحیح ہیں، اور اہل فترت میں سے جس نے شرک نہ کیا ہو اور توحید کا اقرار بھی نہ کیا ہو بلکہ اس کی ساری عمر اس سب سے غفلت میں گذری ہو تو اسمیں اختلاف ہے، اور ان کے متعلق عذاب ونجات کے دونوں طرح کے قول ہیں۔ اور اہل فترت میں سے وہ آدمی جس نے اپنی عقل کو استعمال کیا اور ہدایت پا گیا جس طرح قس ابن ساعدہ اور زید ابن عمرو ابن نفیل تو ان کی نجات میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس تفصیل کے مطابق اللہ تبارک وتعالی کے کرم سے ہم یہ گمان رکھتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے والدین کریمینؓ ان دونوں قسموں میں سے ایک میں ہوں گے۔

بلکہ ایک قول یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تمام آباء واجداد موحّد تھے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **وتقلبک فی السّجدین،** بعض سلف یہ کہتے ہیں کہ ساجدین سے حضور پرنور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اباء واجداد مراد ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ اور حضرت حواءؑ سے لیکر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے والدین تک آپ کی روح پاک کو ایک ساجد اور موحد سے دوسرے ساجد اور موحد کی طرف منتقل فرمایا اور آپ کے سلسلۂ نسب میں کوئی مشرک نہیں تھا؛ لیکن ابو حیانؒ نے اپنی تفسیر میں اس کا رد فرمایا ہے، کہ یہ رافضیوں کا قول ہے، آیت کا صحیح مطلب یہ ہے کہ اس میں آپ کا تہجد گزاروں کے احوال کی چھان بین کے لئے آنا جانا مراد ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے جو محققین نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کا ذکر انتہائی ادب کے ساتھ کرنا چاہئے، یہ ان مسائل میں سے نہیں جن سے ناواقفیت نقصان دے یا جس کے بارے میں قبر میں یا میدان محشر میں باز پرس ہو۔ اس مسئلہ میں سوائے بھلائی کے اپنی زبان کو محفوظ رکھنا زیادہ بہتر ہے اور سلامتی کا باعث ہے، اس مسئلہ میں مزید گفتگو "**باب المرتد**" میں متن کی عبارت "**و توبة اليأس مقبولة دون ايمان اليأس**" کے تحت آئے گی۔

وهاهنا ثلاثة أصول:

الأول أن (كل نكاح صحيح بين المسلمين فهو صحيح بين أهل الكفر) خلافا لمالك، ويرده قوله تعالى: وامرأته حمالة الحطب. [المسد: 4]- وقوله- عليه الصلاة والسلام: ولدت من نكاح لا من سفاح.

مطلب في الكلام على أبوي النبي- صلى الله عليه وسلم- وأهل الفترة

(قوله: ولدت من نكاح لا من سفاح) أي لا من زنا، والمراد به نفي ما كانت عليه الجاهلية من أن المرأة تسافح رجلا مدة ثم يتزوجها، وقد استدل بالحديث المذكور في الفتح أيضا. ووجهه أنه- صلى الله عليه وسلم- سمى

ما وجد قبل الإسلام من أنكحة الجاهلية نكاحا.

ولا يقال: إن فيه إساءة أدب لاقتضائه كفر الأبوين الشريفين مع أن الله تعالى أحياهما له وآمنا به كما ورد في حديث ضعيف. لأنا نقول: إن الحديث أعم بدليل رواية الطبراني وأبي نعيم وابن عساكر »خرجت من نكاح ولم أخرج من سفاح من لدن آدم إلى أن ولدني أبي وأمي لم يصبني من سفاح الجاهلية شيء« وإحياء الأبوين بعد موتهما لا ينافي كون النكاح كان في زمن الكفر.

ولا ينافي أيضا ما قاله الإمام في الفقه الأكبر من أن والديه - صلى الله عليه وسلم - ماتا على الكفر، ولا ما في صحيح مسلم »استأذنت ربي أن أستغفر لأمي فلم يأذن لي« وما فيه أيضا »أن رجلا قال يا رسول الله أين أبي؟ قال: في النار، فلما قفا دعاه إن أبي وأباك في النار« لإمكان أن يكون الإحياء بعد ذلك لأنه كان في حجة الوداع، وكون الإيمان عند المعاينة غير نافع فكيف بعد الموت فذاك في غير الخصوصية التي أكرم الله بها نبيه - صلى الله عليه وسلم - وأما الاستدلال على نجاتهما بأنهما ماتا في زمن الفترة مبني على أصول الأشاعرة أن من مات ولم تبلغه الدعوى يموت ناجيا، أما الماتريدية، فإن مات قبل مضي مدة يمكنه فيها التأمل ولم يعتقد إيمانا ولا كفرا فلا عقاب عليه، بخلاف ما إذا اعتقد كفرا أو مات بعد المدة غير معتقد شيئا.

نعم البخاريون من الماتريدية وافقوا الأشاعرة، وحملوا قول الإمام لا عذر لأحد في الجهل بخالقه على ما بعد البعثة، واختاره المحقق ابن الهمام في التحرير، لكن هذا في غير من مات معتقدا للكفر، فقد صرح النووي والفخر الرازي بأن من مات قبل البعثة مشركا فهو في النار، وعليه حمل بعض المالكية ما صح من الأحاديث في تعذيب أهل الفترة بخلاف من لم يشرك منهم ولم يوحد بل بقي عمره في غفلة من هذا كله ففيهم الخلاف، وبخلاف من اهتدى منهم بعقله كقس بن ساعدة وزيد بن عمرو بن نفيل فلا خلاف في نجاتهم، وعلى هذا فالظن في كرم الله تعالى أن يكون أبواه - صلى

الله عليه وسلم - من أحد هذين القسمين، بل قيل إن آباءه - صلى الله عليه وسلم - كلهم موحدون لقوله تعالى {وتقلبك في الساجدين} [الشعراء: 219] لكن رده أبو حيان في تفسيره بأن قول الرافضة ومعنى الآية وترددك في تصفح أحوال المتهجدين فافهم.

وبالجملة كما قال بعض المحققين: أنه لا ينبغي ذكر هذه المسألة إلا مع مزيد الأدب. وليست من المسائل التي يضر جهلها أو يسأل عنها في القبر أو في الموقف، فحفظ اللسان عن التكلم فيها إلا بخير أولى وأسلم، وسيأتي زيادة كلام في هذه المسألة في باب المرتد عند قوله وتوبة اليأس مقبولة دون إيمان اليأس. (٣-٢١٨)

مطلب الصبي والمجنون ليسا بأهل لإيقاع الطلاق بل للواقع

صبی اور مجنون میں ایقاع طلاق کی اہلیت ہے یا نہیں؟

علامہ شامیؒ اس مطلب کے ذیل میں یہ مسئلہ ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ صبی اور مجنون طلاق واقع کرنے کے اہل نہیں ہیں، بلکہ وقوع طلاق کے اہل ہیں، چنانچہ اولاً اہل ایقاع اور اہل وقوع کا مطلب ذکر فرماتے ہیں۔

اہلِ ایقاع کا مطلب: صبی اور مجنون کی طرف سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اہلِ وقوع کا مطلب: صبی اور مجنون پر وقوع طلاق کا حکم اس کے موجب پائے جانے کے وقت لگایا جائے گا۔

سابقہ عبارت میں عدمِ اہلیتِ ایقاع کی بات مجمل ہے، اس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صغیر اور مجنون جب ایقاع کے اہل نہیں تو ان کی بیوی پر کسی صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے علامہ شامیؒ ''شرح تحریر'' کے حوالے سے صاحب

کشفؒ وغیرہ کا قول نقل فرماتے ہیں کہ صغیر کے حق میں طلاق یا عتاق (ایقاع) کے عدم مشروعیت سے مراد یہ ہے کہ جب تک ضرورت نہ ہو وہاں تک عدم اہلیت کا حکم ہوگا اور جب ضرورت متحقق ہوگی تو ایقاع بھی مشروع ہوگا، یہی بات شمس الائمہ سرخسیؒ نے مزید وضاحت کے ساتھ ذکر فرمائی ہے کہ ہمارے بعض مشائخ کا رجحان اس طرف ہے کہ ایقاع کی اہلیت نہ ہونے کا حکم بچے کے حق میں سرے سے ہی غیر مشروع ہے، یہاں تک کہ اس کی بیوی محل طلاق ہی نہیں ہوگی۔ میرے نزدیک یہ ان کا وہم ہے، اس لئے کہ طلاق کی ملکیت مالکِ نکاح سے حاصل ہوتی ہے اور بچہ اور مجنون کے حق میں بھی اصل ملک طلاق کو ثابت کرنے میں کوئی نقصان نہیں، بلکہ نقصان طلاق واقع کرنے میں ہے، پس اگر خاوند کی طرف سے طلاق واقع کرنے کی ضرورت متحقق ہوجائے تاکہ نقصان کو دور کرے تو یہ ایقاع بھی صحیح ہوگا جیسے کہ صغیر کی بیوی مسلمان ہوجائے اور خاوند اسلام سے انکار کردے، تو دونوں میں تفریق کر دی جائے گی اور تفریق طرفین کے نزدیک طلاق ہوگی، اسی طرح اگر خاوند مرتد ہو جائے، والعیاذ باللہ تو بینونت واقع ہوجائے گی اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ طلاق شمار ہوگی، اسی طرح اگر شوہر مقطوع ہو اور عورت کی خصومت کے بعد دونوں میں تفریق کی جائے تو بعض مشائخ کے نزدیک یہ تفریق بھی طلاق ہوگی۔

ان جزئیات سے ثابت ہوا کہ صبی اور مجنون کی طرف سے ان کی بیوی پر ضرورت کے مواقع پر طلاق واقع ہوگی اگرچہ اس کا طریقہ دوسرا ہوتا ہے، یعنی اسلام

سے انکار یا قاضی کے تفریق کو بچہ کی طرف سے ایقاع قرار دیا جاتا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ صبی اور مجنون سے وقوع طلاق کے متعلق تفصیل کا مذکورہ حکم نقل کرتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ ابتداء صغیر کی طرف سے ایقاع الگ امر ہے اور ضرورت کے مواقع پر صغیر کی طرف سے طلاق واقع ہونا الگ امر ہے، صغیر کا ایقاع درست نہیں اور صغیر کی طرف سے اس کی بیوی پر وقوع درست ہے، یہی صورت حال مجنون کی بھی ہے۔

دوسری بات یہ واضح ہوتی ہے کہ یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ یہ قاضی طرف سے طلاق واقع کرنا ہے، اس لئے کہ یہاں قاضی کی تفریق اسی طرح ہے جس طرح قاضی بالغ آدمی کے قبولِ اسلام سے انکار پر تفریق کرتا ہے، اور یہ نیابت کے طور پر قاضی کی جانب سے طلاق ہوتی ہے، پس صبی اور مجنون میں بھی معاملہ اسی طرح ہے یعنی ان کی نیابت میں قاضی نے طلاق واقع کی، پس ایقاع القاضی نہ ہوا بلکہ صغیر کی طرف سے نیابۃً ایقاع طلاق ہوا، مگر چونکہ مشہور ہے کہ ان دونوں کی طلاق ابتداءً واقع ہی نہیں ہوتی، تو ان دونوں کی طلاق کسی عارضہ کی وجہ سے واقع ہونے کے ان مسائل کو زیلعیؒ وغیرہ نے اغرب المسائل کہہ دیا۔

(وإباء المميز وأحد أبوي المجنون طلاق) في الأصح، وهو من أغرب المسائل حيث يقع الطلاق من صغير ومجنون زيلعي، وفيه نظر، إذ الطلاق من القاضي وهو عليهما لا منهما فليسا بأهل للإيقاع بل للوقوع.

مطلب الصبي والمجنون ليسا بأهل لإيقاع طلاق بل للوقوع

(قوله فليسا بأهل للإيقاع) أي إيقاع الطلاق منهما، بل هما أهل للوقوع: أي حكم الشرع بوقوعه عليهما عند وجود موجبه. وفي شرح التحرير قال صاحب الكشف وغيره المراد من عدم شرعية الطلاق أو

العتاق في حق الصغير عدمها عند عدم الحاجة. فأما عند تحققها فمشروع.

قال شمس الأئمة السرخسي: زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم غير مشروع أصلا في حق الصبي. حتى أن امرأته لا تكون محلا للطلاق، وهذا وهم عندي، فإن الطلاق يملك بملك النكاح إذ لا ضرر في إثبات أصل الملك بل الضرر في الإيقاع، حتى إذا تحققت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا، فإذا أسلمت زوجته وأبى فرق بينهما وكان طلاقا عند أبي حنيفة ومحمد. وإذا ارتد والعياذ بالله تعالى وقعت البينونة وكان طلاقا في قول محمد. وإذا وجدته مجبوبا فخاصمته فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ. اهـ.

قلت: وحاصله أنه كالبالغ في وقوع الطلاق منه بهذه الأسباب إلا أنه لا يصح إيقاعه منه ابتداء للضرر عليه ومثله المجنون، وبه ظهر أنه لا حاجة إلى أنه إيقاع من القاضي ولأن تفريق القاضي هنا كتفريقه بإباء البالغ عن الإسلام، وهو طلاق منه بطريق النيابة، فكذا في الصبي والمجنون، لكن لما كان المشهور أنه لا يقع طلاقهما أي ابتداء وكان وقوعه منهما بعارض غريبا قال الزيلعي وغيره إنه من أغرب المسائل فافهم. (٢٣٣-٨)

مطلب الولد يتبع خير الأبوين دينًا

ولد، خیر الابوین کے تابع ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب کے تحت اس بات کی وضاحت فرمانا چاہتے ہیں کہ بچہ والدین میں سے کس کے دین کے تابع ہوگا؟

چنانچہ فرماتے ہیں کہ بچہ والدین میں سے دین کے اعتبار سے جو اچھا ہوگا اس کے تابع ہوگا، اور یہ مسئلہ شوہر اور بیوی دونوں طرف سے متصور ہوسکتا ہے جب کہ دونوں میں سے کوئی ایک اسلام لے آئے، جس کی صورت یہ ہے کہ وہ دونوں پہلے کافر تھے پھر ان میں سے مرد مسلمان ہوگیا یا عورت مسلمان ہوگئی اور ابھی دوسرے

پر اسلام پیش نہیں کیا گیا تھا اور تفریق بھی نہیں ہوئی تھی کہ عورت نے بچہ جنا، یا اس کے بعد اتنی مدت میں بچہ جن دیا جس میں بچے کا نسب ثابت ہوجاتا ہے یا ان دونوں میں سے ایک کے اسلام لانے سے قبل ہی ان دونوں کا ایک چھوٹا بچہ تھا تو ان میں ایک کے اسلام لانے سے بچہ مسلمان سمجھا جائے گا۔

اور اگر دونوں میں سے کوئی اسلام اصلی پر ہو یعنی بچہ کی پیدائش سے قبل ہی مسلمان ہوا اور ولد کو تبعاً مسلمان ماننے کی بات ہو تو اس کی ایک ہی صورت متصور ہے اور وہ یہ ہے کہ ماں کتابیہ ہو اور باپ مسلمان ہو تو اب پیدا ہونے والے بچہ کو خیر الابوین کے قاعدہ کے مطابق مسلمان مانا جائے گا۔

مطلب الولد يتبع خير الأبوين دينا

(قوله والولد يتبع خير الأبوين دينا) هذا يتصور من الطرفين في الإسلام العارض، بأن كانا كافرين فأسلم أو أسلمت ثم جاءت بولد قبل العرض على الآخر والتفريق أو بعده في مدة يثبت النسب في مثلها أو كان بينهما ولد صغير قبل إسلام أحدهما فإنه بإسلام أحدهما يصير الولد مسلما. وأما في الإسلام الأصلي فلا يتصور إلا أن تكون الأم كتابية والأب مسلما فتح ونهر. (٦٥٥-٨)

مطلب في النزول عن الوظائف بمال

مال لے کر عہدہ - ملازمت چھوڑنے کا حکم

یہ مطلب 'مطالب شامی، کتاب البیوع، جلد اول، ص: ۱۳۲ پر گذر چکا ہے

مطلب: هل يجوز الإنتفاع بحليب المرأة بغير الرضاع

رضاعت کے علاوہ مقصد میں عورت کے دودھ کا استعمال

''در مع التنویر'' میں ''شروح وہبانیہ'' کے حوالہ سے مسئلہ مذکور ہے کہ عورت

کے لئے مدتِ رضاعت کے بعد بچہ کو دودھ پلانا مباح نہیں ہے، کیوں کہ دودھ انسان کا جزء ہے اور انسان اپنے جملہ اعضاء سمیت مکرم اور قابل احترام ہے، بغیر ضرورت سے انتفاع صحیح قول کے مطابق حرام ہے۔

اسی مذکورہ مسئلہ پر علامہ شامیؒ مطلب قائم فرماتے ہیں کہ کیا رضاعت کے علاوہ کسی اور مقصد مثلاً دوا وغیرہ کے لئے عورت کے دودھ سے انتفاع جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ صاحب بحرؒ فرماتے ہیں کہ رضاعت کے علاوہ دوا اور علاج کے لئے بھی اس سے انتفاع جائز نہیں ہے، کیوں کہ مدت رضاعت کے بعد کسی عورت کا دودھ پینا کسی بھی شخص کے لئے خواہ بالغ ہو یا نابالغ ہو جائز نہیں ہے اور ظاہری مذہب کے مطابق حرام چیزوں سے بطور علاج استعمال جائز نہیں۔ اس مسئلہ کا اصل ماخذ "بول مايؤ كل لحمه" ہے، جس کو کسی بھی صورت میں نہیں پینا درست نہیں۔

لیکن ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ ماہر طب بیٹی کی ولادت کے بعد ماں کو آنے والے دودھ کو آنکھ کے درد کے لئے مفید قرار دیتے ہیں اور مشائخ کا اس مسئلہ (عورت کے دودھ سے بطور علاج فائدہ اٹھانا درست ہے یا نہیں) میں جواز اور عدم جواز کے درمیان اختلاف ہے۔

بعض مشائخ ناجائز فرماتے ہیں اور کچھ مشائخ اس وقت جائز فرماتے ہیں جبکہ اس دودھ سے آشوبِ چشم زائل ہونے کا یقینی علم ہو اور ظاہری بات ہے حقیقتِ علم مشکل اور متعذّر رہے گو یا مراد اس حقیقتِ علم سے غلبۂ ظن مراد ہے یعنی جب اس دودھ سے آشوبِ چشم ختم ہونے کا غالب گمان ہو تو جائز ہے اور اگر غالب گمان نہ ہو تو جائز نہیں۔

نیز علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حرام چیزوں کو بطورِ دوا استعمال کرنے میں اختلاف ہے جس میں ظاہری مذہب تو حرام کا ہے جیسا کہ ابھی بحوالۂ بحر مذکور ہوا۔

آگے فرع کے عنوان سے علامہ شامیؒ نے حصکفیؒ کی وہ عبارت نقل فرمائی ہے جو ''کتاب الطہارت'' کے اخیر میں لکھی ہے کہ مصنفؒ نے ''حاوی'' کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے کہ کسی بھی حرام چیز کو بطورِ دوا استعمال کرنا حرام ہے اِلّا یہ کہ بیماری مہلک یا نا قابل برداشت ہو اور اس بیماری کا علاج کسی بھی حلال چیز سے ممکن نہ ہو اور یقین ہو جائے کہ شفا حرام چیز میں ہی منحصر ہے اور کوئی متبادل بھی موجود نہ ہو تو مجبوراً بطورِ دوا و علاج بقدرِ ضرورت اس دودھ سے انتفاع جائز ہے ورنہ نہیں، جیسا کہ اگر کوئی شدید پیاس کی حالت میں ہو جس سے جان کی ہلاکت کا خطرہ ہے اور پینے کے لئے کوئی حلال چیز بھی نہ ہو تو بقدرِ ضرورت شراب پینے کی رخصت ہے۔ وعلیہ الفتویٰ۔

مطلب: هل يجوز الإنتفاع بحليب المرأة بغير الرضاع

(قوله وفي البحر) عبارته: وعلى هذا أي الفرع المذكور لا يجوز الانتفاع به للتداوي. قال في الفتح: وأهل الطب يثبتون للبن البنت أي الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعا لوجع العين. واختلف المشايخ فيه، قيل لا يجوز، وقيل يجوز إذا علم أنه يزول به الرمد. ولا يخفى أن حقيقة العلم متعذرة، فالمراد إذا غلب على الظن وإلا فهو معنى المنع اهـ. ولا يخفى أن التداوي بالمحرم لا يجوز في ظاهر المذهب، أصله بول ما يؤكل لحمه فإنه لا يشرب أصلا. اهـ. (قوله بالمحرم) أي المحرم استعماله طاهرا كان أو نجساح (قوله كما مر) أي قبيل فصل البئر حيث قال: فرع اختلف في التداوي بالمحرم. وظاهر المذهب المنع كما في إرضاع البحر، لكن نقل المصنف ثمة وهنا عن الحاوي: وقيل يرخص إذا علم فيه الشفاء ولم يعلم دواء آخر كما

رخص الخمر للعطشان وعليه الفتوى.اهـ.ح(۳۸-۹)

مطلب في الفتاوي إذا خالف ما في المشاهير من الشروح لا يقبل

فتاوی میں مذکور حکم مشہور شروح کے خلاف ہو تو قبول نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ کے قائم کردہ اس مطلب کا سمجھنا ''در مع التنویر'' کے ذکر کردہ مسئلہ پر موقوف ہے۔مسئلہ یہ ہے کہ ولادت بسببِ زنا سے آنے والا دودھ اگر زانیہ کسی بچی کو پلائے تو اس رضیعہ بیٹی کا حکم وطیٔ حلال سے آنے والے دودھ کی طرح ہوگا یعنی رضعیہ لڑکی زانی پر حرام ہوگی۔اور اوجہ قول یہ ہے کہ حرمت ثابت نہ ہوگی۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب سے قبل ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے تفصیل فرمائی ہے، جسکا خلاصہ اس مطلب کے تحت ذکر کیا جاتا ہے۔

بحث کا ماحصل یہ ہے کہ زنا کے سبب اترنے والا دودھ پینے والی بچی کی زانی اور اس کے اصول وفروع پر حرمت کے حوالہ سے دو روایتیں ہیں جیسا کہ قہستانیؒ نے ''جامع الرموز'' میں ان دونوں روایتوں کی تصریح فرمائی ہے۔

ایک روایت یہ ہے کہ کسی عورت کو زنا کے سبب دودھ اترا اور اس مزینہ عورت نے کسی بچی کو دودھ پلایا تو زانی کے لئے اس بچی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے کما فی شرح الطحاوی لیکن دوسری روایت خلاصہ کے حوالہ سے عدم جواز کی ہے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: خلاصہ میں مذکور ہے کہ اگر مرضعہ نے کسی بچی کو زنا کی وجہ سے اترنے والا دودھ نہیں پلایا بلکہ مزنیہ کو یہ دودھ کسی جائز وطی کے

سبب جاری ہوا ہے تو یہ رضاعی بچی اس زانی پر حرام ہوجائے گی، یہ حکم نا قابل قبول ہے، کیوں کہ کتبِ مشہورہ میں بیان کیا گیا ہے کہ غیر خاوند کی وجہ سے آنے والے دودھ کو پینے والی بچی خاوند پر حرام نہ ہوگی حالاں کہ خلاصہ میں مذکور زنا والے حکم کے اعتبار سے تو اس صورت میں بدرجۂ اولیٰ حرمت ہونی چاہئے، پس معلوم ہوا کہ خلاصہ میں مذکور قول مردود ہے۔ جس طرح غیر زوج سے اترنے والا دودھ پینے والی بچی زوج پر حرام نہیں ہوتی اس طرح غیر زنا سے اترنے والا دودھ پینے والی بچی بھی زانی پر حرام نہ ہوگی۔

اس مقام پر ابن ہمام نے ''فتح القدیر'' میں لکھا ہے کہ فتاویٰ میں مذکور حکم اگر شروح کے مخالف ہو تو فتاویٰ کی بات قبول نہیں کی جائے گی جیسے کہ یہاں مذکور ''خلاصہ الفتاویٰ'' کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔

چنانچہ صاحب بحرؒ کے حوالہ سے اخیر میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذہب معتمد یہ ہے کہ لبن بسببِ زانی سے حرمت متعلق نہیں ہوگی، گرچہ ''معراج'' اور ''خانیہ'' (دونوں فتاویٰ میں) کے ظاہر کلام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حرمت ثابت ہوگی۔

یہی بات علامہ حصکفی نے تمرتاشی کے حوالے سے صاحبِ بحر کے قول کے طور پر بھی نقل فرمائی ہے: **وجزم شیخنا فی فتواہ بما تفیدہ المتون والشروح لأنها الموضوعة لنقل المذهب كما لا يخفى۔ (۹-۴۸۸)**

مطلب في الفتاوى إذا خالف ما في المشاهير من الشروح لا يقبل

وحاصله أن في حرمة الرضيعة بلبن الزنا على الزاني وكذا على

أصوله وفروعه روايتين كما صرح به القهستاني أيضا، وأن الأوجه رواية عدم الحرمة، وأن ما في الخلاصة من أنها لو رضعت لا بلبن الزاني تحرم على الزاني. مردود لأن المسطور في الكتب المشهورة أن الرضيعة بلبن غير الزوج لا تحرم على الزوج كما تقدم في قوله طلق ذات لبن إلخ. وكلام الخلاصة يقتضي تحريمها بالأولى، وما في الفتاوى إذا خالف ما في المشاهير من الشروح لا يقبل هذا تقرير كلام الفتح، وقد وقع في فهمه خبط كثير منه ما ادعاه في البحر من أن محل الخلاف أصول الزاني وفروعه وأنها لا تحل للزاني اتفاقا. اهـ. والحاصل كما قال في البحر أن المعتمد في المذهب أن لبن الزاني لا يتعلق به التحريم وظاهر المعراج والخانية أن المعتمد ثبوته. اهـ. (۴-۷۹)

مطلب لا يعدل عن الدراية إذا وافقتها الرواية

مختلف روایاتِ مذہب میں سے اقوی بالدلیل کوترجیح ہوگی۔

یہ مطلب، مطالبِ شامی، کتاب الصلاۃ، جلد ا، ص ۲۷۳ پر گذر چکا ہے۔

شعبۂ تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر؛ سے تکمیل کرنے والے طلبہ کے سندی مقالات

(۱) پرویزی جماعت اور اس کے بانی غلام احمد پرویز

مفتی ہاشم مانگرولی۔

(۲) مسائل زلۃ القاری۔

مفتی اکرم سوجتروی، مفتی محسن ماتروی۔

(۳) مسائل مزارعت۔

مفتی ساجد بورسدی۔

(۴) احکام الترتیب۔

مفتی ابرار الحق آنکلاوی، مفتی احمد ہرن گامی۔

(۵) احکام الوالد۔

مفتی طلحہ ایم۔ پی۔۔ مفتی ارقم احمد آبادی۔

(۶) القول المختار فی مسائل القدوری والاختیار۔

مفتی بہاء الدین دہلوی۔

(۷) احکام الام۔

مفتی اظہر الدین پنجابی۔ مفتی طلحہ چھوٹا ادیپوری۔

(۸) اجارہ اور اس کی جدید صورتوں کے احکام۔

مفتی زید احمد آبادی۔

(۹) احکام الہبۃ۔

مفتی محمد صدیق بن فیصل کڈی۔

(۱۰) احکام الوقف۔

مفتی فیضان بن سلیم مہوا۔

(۱۱) عقودِ معاوضہ میں تعلیق وشرط کے احکام ومسائل (اردو)

مفتی سعید بن محمد سارودی۔

(۱۲) استحسان، حقیقت، ارکان، اقسام۔

مفتی زبیر بن قاسم سید کولہاپوری۔

(۱۳) مطالب شامی، کتاب الطہارۃ۔

مفتی اختر حسین بن اسماعیل آچھودی۔

(۱۴) مطالب شامی، کتاب الصلاۃ، اول

مفتی فیضان بن فاروق مانگرولی۔

(۱۵) مطالب شامی، کتاب الزکاۃ وکتاب الصوم

مفتی نور الحق بن شبیر دوحدی۔

(۱۶) مطالب شامی، کتاب البیوع، اول

مفتی زبیر بن اقبال آمودی۔

(۱۷) مطالب شامی، کتاب الحج۔

مفتی عمر بن اقبال بڑودوی۔ مفتی ندیم بن مولوی نعیم دیولوی۔

(۱۸) مطالب شامی، کتاب الصلاۃ، دوم

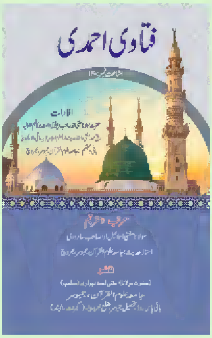
مفتی انس احمد آبادی، مفتی فیصل احمد آبادی، مفتی حفظ الرحمن آچھودی

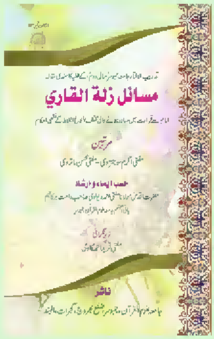
(۱۹) مطالب شامی کتاب النکاح۔

مفتی اسحاق بن عثمان سنجالی۔

(۲۰) مطالب شامی، کتاب الطلاق، اول۔

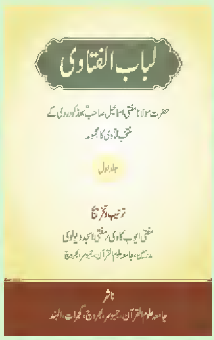
مفتی سعد کھمباتی، مفتی عبید اللہ مانگرولی، مفتی عادل آچھودی۔

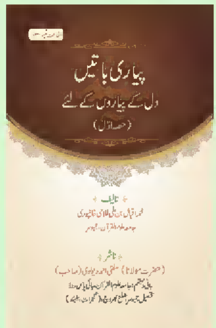




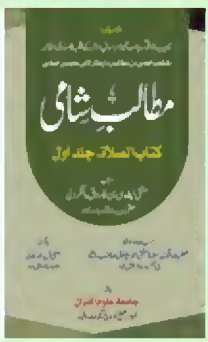














-: Published by :-

JAMIAH ULOOMUL QURAN

At. Po. Jambusar, Dist. Bharuch

Gujarat, India Pin : 392150

jamiahjambusar@gmail.com